الرحمن الرحيم الحمد
لله رب العالمين والصلوة والسلام
على محمد
واله الطاهرين

هذا كتاب معالم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس
بكمال ذاته عن مشابهة الانام لا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي
نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي
فلا ازلي سواه والدائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما خلاه احمده سبحانه حمداً يقربني الى رضاه
واشكره شكراً استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة
عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطاء والخطل
والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب
لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمداً عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد

١٨١١

الدين

الدين وتهذيب مسالك لتبقين لناسخ شريعة المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد
والهداية رحمة للعالمين الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد
على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقي الله
سبحانه وتعالى في تلقيهم وسلم تسليما وبعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار
الطائلة ترددت بين العين والاثر في معاملة الافكار وهو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل
الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم
الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علمائنا
السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم
واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا
ببيان انظارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب من مختصر
كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعد المشكل وبيان
يكشف عن سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى تذكرة
العلم ويجلو بانارة مسالكه عن شرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى رؤوس مقنعة
في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الافاق ومهذب جامع
تسعفه في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح
الاثار ولمعة روضة تاح لتمهيد صوله الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد
فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث
كان من فضل الله تعالى علينا ان هدانا لاقتفاء اثارهم اجبنا الانشوبهم في فعالهم

فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين

وجدنا به معالم المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا

فيه تحرير مهذب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة

الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاستماع من غير ايجاز يوجب الاخلال والاطناب

معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وانضرع اليه

ان يهديني يوم تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على صراط

المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في

مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء رعايته

وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه

ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو مرتبته امر كفى انتظامه في

سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه شيئا في هذا المعنى من

جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك

يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات

تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا

ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس

ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات **فصل**

واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم و

هي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان

من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه

المجيد

المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من
العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الاي التي ذكرت في صدر هذه
السورة المشتملة بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم ما لم يعلم انه
تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله
وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلال فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك
في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخرك الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني
قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا
الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة
وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع
الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر
اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله والراسخون في العلم الاية الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله امرا له
مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو
ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال
نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد
تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي

الحسين ابن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن
عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين
الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة و
الدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي
الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا
الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة
جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي عن والده رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد
نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد
الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل
القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي بن الحسن
الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد
محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي
جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن
ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن يحيى عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله
به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب
العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد

كفضل

... الاحكام الشرعية
من حيث ...
والاختصاص ...
فعل الواجبات وترك
المحرمات
...
الثواب والعقاب ...
الوجوب والحرمة

كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وانّ العلماء ورثة الانبياء وانّ الانبياء لم يورثوا
دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ه وبالاسناد عن الشيخ
المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن العبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن
عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين
علي بن ابي طالب تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل
الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله
به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة
الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا و
الآخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام و
به يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء
فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن
الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلعم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم
وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام
ابن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين
عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب

العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم
وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه ٥ وعنه عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع
قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا
احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن
تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين ٥ وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه عن
ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك الدماء
المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل
المستخف بحق العلماء التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب
الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء ٥ وعنه عن علي بن ابراهيم عن
ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة
عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد ٥ وعنه
عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم و
قلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا
يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد فصل ومنها ما يجب على العلماء رعاية
تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس
في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوة

قيل عن امير المؤمنين ع ان اشد الناس ندامة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب الخ

الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي
ابن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله
القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي
عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم
صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه
والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة
الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه
وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع
للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من
اثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا
باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة
امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه
جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال
سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا و
طالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك
الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي
حظه فصل عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا
عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا

ولم يكن له في الآخرة نصيب ومن زاد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة

فصل عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص

ابن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل

محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا

بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما

انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم ٥ وعنه عن محمد بن اسمعيل عن

الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع

قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ

مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها فصل وروينا بالاسناد السابق عن

الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد

بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد

ابن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت

ابن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع قال حق سائسك

بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه

صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا

ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا

تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته

وتعلمت علمه لله عز وجل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما

جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق

الاشارة الى تقوى على التسريح حق المهابة والتوقير والى مرتبة تلك المعرفة ولو الانعامات الخ لما كان الانعامات وسيلة لحصول العلم واول مقدماته فذكر في جواب السؤال عن حقيقة العلم بجوز او مبالغة في اشتراطه وكذا ما بعده منه

بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك وخرقت بهم
عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب
محلك ٥ وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمن الزراري قال حدثنا مؤدبي
علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي قال حدثني احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمن بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي يقول ان من حق العالم ان
لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذه بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه
بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر
من قول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم
مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك شيء منها والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم
الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة

فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى
ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات منهن ضعفا لغيرهن وليجعل له حظا
وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات
وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
ابن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي
قال سمعت امير المؤمنين يحدث عن النبي صلى الله عليه واله انه قال في كلام له العلماء
رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله
سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه

واتباع الهوى وطول الامل واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي

الآخرة ٥ وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان

عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم

والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه ٥ وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن

خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع

قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا ٥ وعنه

عن علي بن ابرهيم عن القاسم بن محمد عن المنقري عن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل

الى علي بن الحسين عليه السلم فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها فقال علي

ابن الحسين مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم

يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن

محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في خطبة على المنبر ايها الناس اذا علمتم

فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق

عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه

منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا

ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا

ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه و

من يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم ٥ وعنه عن علي بن محمد

عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله

عن ابائه قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما العلم قال الانصات قال ثم مه قال الحفظ

قال عليه السلام العلم مقرون الى العمل ... [illegible]

قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله ص قال نشره وقال يا رسول الله ص العلم قال
الانصات قال ثم مه يا رسول الله ص **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن
وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم فتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن
تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم
بحقكم ه عنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عيسى
عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده
العلماء قال انما بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم
عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط
الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك
القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه ه عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن
معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب
العلم ان للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من
فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة ه عنه عن عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
ابن ابي منصور عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه

النوافع وعينه البرائة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وهمته التفحص وقلبه
حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة
وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه
الرضاء وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب
وزاده المعروف واحسان ومأواه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار ه عنه
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمن بن داود المنقري عن حفص بن غياث
قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله **فصل** ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين ان ليس
في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به
يعرف اوامر الله فيمتثل ونواهيه فيجتنب لان معلومه احكام الله تعالى وشرف المعلوم
فبعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا
بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن
عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد
عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال
ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقال له اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها
وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع
من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما
خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد
ابن عثمن عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين ه عنه عن محمد بن

اسماعيل عن الفضل بن شاذان ان الوشاء عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن
رجل عن ابي جعفر (ع) قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة
وتقدير المعيشة ٥ عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز
عن سليمن بن خالد عن ابي عبد الله (ع) قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من
موت فقيه ٥ عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله (ع)
قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء ٥ عنه عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر (ع)
يقول اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها و
ابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين
الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد
ابن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمن الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد
محمد بن عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل
عن ابي عبد الله (ع) قال حديث في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب
او فضة ٥ وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب
عن ابيه قال قلت لابي عبد الله (ع) ان لي ابنا قد احب ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك
عما لا يعنيه فقال فهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام

فصل

الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان النوع
الانسان اشرف ما في عالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون
ذلك الغرض حصول ضرر له ان هذا انما يقع على الجاهل والمحتاج تعالى الله عن ذلك

علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله
فلا بد ان يكون عايدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع
وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها او يعقل ان يكون هو الغرض
من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان يكون
الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس
المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل
في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة
اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم ٥ وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن
ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا
عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمن بن عيسى عن علي بن
ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين
فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ٥ عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم
ابن ربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين الله
تعالى ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك
له عملا ٥ وبالاسناد السابق عن المفيد عن الحسين بن حمزة العلوي الطبري قال
حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن
ابن ابي عمير عن العلا عن محمد بن مسلم قال قال لي ابا عبد الله ع لو اتيت بشاب من

قوله لم يكن مبذولا لكل طالب الخ اقول هذا لا يلايم ما ذكره اولا من ان الغرض من خلق العبد ايصال هذا النفع اليه اذ على هذا لا يتوقف على الاستحقاق فلا يصل اليه النفع بل نقول في الكفار الذين علم انهم لا يؤمنون انه لا يستقيم كون ايصال هذا النفع غرضا من خلقهم نعم يمكن ان يقال ان الغرض اعطاء القدرة على تحصيل المواهب الاخروية وهو تحصيل بالنسبة الى الكل لكن في الاحتياج الى ... [illegible]

شباب الشيعة لا يتفقه لأدّبته قال وكان ابو جعفر يقول تفقهوا والا فانتم اعراب
وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن
عمار قال سمعت ابا عبد الله يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال
والحرام فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات
ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة
واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل اجمالي
مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان
كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين
هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان
كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا
لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك
لعلو رتبته مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج
اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان
الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق
عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض وقولكم لا
يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ
لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل

للمقلّد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزّي فالعلم المذكور داخل في الفقه
ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى تلك المعلوم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها
الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلّى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم فقولكم لا ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا م اذ المراد بالعلم بالجميع التهيّؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه
في استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيّؤ
شايع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل
فحينئذ عدم العلم بالحكم في الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على
معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا
المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن
في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظ عندنا واما
عند المصوّبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث
الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال
وفصل اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او
لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها
ورتبة هذا العلم متاخرة عن غيره باعتبارها الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها
عنه واما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك
مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه
فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن

لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره من علم المنطق ايضا لكونه متكفلا
لبيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره من علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادى
هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم
التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل
علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه
ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه و
جزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما كان البحث في العلم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها
عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات
كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد
الثاني** في تحقيق المهمات من المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية
وفيه مطالب المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان
اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو
الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو
المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة
او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي
من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو

اصل المنقول اللغوي والشرعي والعرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعا واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد انما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق الشرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف **احتج** المثبتون بانا نقطع ان الصلوة مثلا اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يكون كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها

الثانية

لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك
معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان ريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حادثة ولم يكن اهل
اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من
الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي
كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها
الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند الاطلاق فيها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهو
ممنوع وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم كونها حقايق عرفية لهم لا
حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار
والافادة بغير قرينة انما هي في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي حقيقة عرفية
لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل
الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون
بما تضمنته ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا
لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت
حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا

لاشتماله عليها وما بعضها خاصة عربية لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه

قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال

يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من

لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما ثبتنا

هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة

عن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك

المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب

بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ولئن سلم فلا يمنع كون القران كله عربيا و

الضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة والاية فان قيل يصدق

على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء

قلنا هذا انما يكون فيما لا يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع

الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب

بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد به المفهوم

الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم

والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين

على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا

الاعتبار ان يقال ان السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف

الشبهتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها

حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة

[illegible]

وأما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل أو أنه غلب في زمانه واشتهر حتى أفاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاشتراك في فهم المراد منها إلى القرائن الحالية أو المقالية فينبغي هنا ونتوقف بالإفادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت الحكم فالترجيح لمذهب النافين وإن كان المنقول من أئمتهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين أصل الحق أن الاشتراك واقع في لغة العرب وهذا خاتمة تردد منه وهي شأن ضعيف لا يلتفت إليه ثم إن القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث ومنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فمنعه في الإثبات وأجازه في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم إنه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء أنه ظاهر في الجميع عند تجرده عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون إنه بطريق المجاز والأقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة ولنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند إطلاق اللفظ فيفتقر إرادة الجميع إلى إلغاء قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز أعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فإن قلت محل النزاع في المفرد استعمال اللفظ في كل من المعنيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للإثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي أحد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل بل إذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء منه مما إذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا كالرقبة للإنسان بخلاف الإصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم نرد بوجود علاقة الكل والجزء أن اللفظ موضوع لأحد المعنيين

قوله
تبادر الوحدة منه عند الإطلاق
اللفظ أو رد عليه لو سبق
أحدهما لا على التعيين إلى الفهم
ولم يلزم حقيقة كان الاشتراك كليا
لا معنويا ولا لفظيا وجوابه
مبني على جعل سبق أحدهما على
أنه يسبق مفهوم أحدهما واللفظ
مستعمل فيه وليس
كذلك بل
مقصوده
من
سبق أحدهما
في تبادر الوحدة أنه
إذا أطلق اللفظ المشترك
فيسبق منه إلى الذهن أن
المراد إما هذا وإما ذاك
لا كل واحد في المعنى المراد المستعمل
فيه وإما هذا وإما
ذاك وهذا
يدل
على أن المورد لم يفرق
بين استعمال اللفظ
المشترك في أحدهما لا بعينه
على ما ذهب إليه
صاحب
المفتاح من أن
اللفظ حقيقة فيه وبين
استعماله في مفهوم أحدهما
م ي ر ا
٢٢

ويستعمل ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما
توهمه بعضهم لما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كانت حقيقة في كل من المعنيين لكن مع
قيد الوحدة كانت استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص
اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل
وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية
والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى
في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد
مختلفا وتاويل بعضهم بالمسمى تعسف بعيد وح فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من
الالفاظ المفردة المتحدة المتغايرة على ان يكون كل واحد منهما مستعملا في معنى بطريق الحقيقة
وكذا ما هو في قوته **احتج** المانعون مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك
بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما بطريق
الحقيقة واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة
وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلث معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض
استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا
لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده وكونه مريدا لاحدهما معناه ان لا يريد
هما معا فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما
مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين
على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم **والجواب** انه مناقشة لفظية اذ المراد
نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهومي

المشترك هنا منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه فرجع البحث الى
تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه الى ابطال الاصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى و
احتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا في حجة ما اخترناه
والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد
حقيقة واما نفي لصحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا **واحتج** من خص الجواز
بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات **وجوابه** ان النفي انما هو للمعنى
المستفاد عند الاثبات واذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد في النفي **حجة** مجوزيه حقيقة
ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه
مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع
معه فيكون حقيقة في كل منهما **والجواب** ان الوحدة يتبادر من المفرد عند الاطلاق
له وذلك امارة الحقيقة فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط
شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه **وحجة** من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان **والجواب**
من وجوه احدها ان السجود (معنى) في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو

قوله وهو غاية الخضوع الخ فيه ان اريد بالخضوع ما يكون عند [illegible] الطاعة التكاليف والانقياد لم يكن مخصوصا بالتكليف وان اريد به ما يكون عند [illegible] الامر التكويني والاعم لم يكن للتخصيص بكثير من الناس وجه ويمكن ان يقال المراد بالخضوع العام المعنيين [illegible] ان يصدر عن الخاضع [illegible] الخضوع والاختلاف الخضوع المتعلق بالتكليف في بعض الناس لتحقق غاية الخضوع منه ولهذا اختص كثير من الناس [illegible] فالتخصيص في قوله [illegible] الخضوع في نزول التكرير والتاكيد فلا يفوت فيه شيء [illegible] ولهذا الحكمة بعضهم واما المكلفون من غير الاشارة فهم وان كانوا داخلين في قوله من في الارض لكن يجب التخصيص النسبة اليهم بالتخصيص العقلي م ح ز

اعتناء باظهار التشريف لو مجازا وثانيهما ان الآية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ان الله يصلي
وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مغاير
له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون فذكر اللفظ مرادا به في كل مرة
معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق فثانيهما انه وان ثبت الاستعمال
فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمنا من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة له على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه قوم آخرون ثم
اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة
المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة
فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز
ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم
صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية فاذا
استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد
له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكرنا من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه
ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع
الارادتين عند المتكلم واحتجوا بكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع
له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا و

واحتج

واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين و
المفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب
المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرره في فصل الثاني واما الحجتان الاخيرتان
فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على المجازية بان فيها خروجا عن محل النزاع
اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم و
متعلقا للاثبات والنفي كما مر في المشترك وما ذكر في الحجة انما في المشترك يدل على ان
اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما
وهذا لا نزاع فان الثاني للصحة بجواز ارادة المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي ويسمى
ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول
فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وراجلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي
في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له
حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان
ارادة المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان
ارادوا به مدلوله الحقيقي مجردا عن اعتبار كونه منفردا كما قرره في جواب حجة المانع في المشترك
ابطل القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تجريده عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تنافيه وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره
هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الآخر وكلامه صحيح لكن قد عرفت
ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى
الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا المطلب الثاني

في الأوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الأول في الأوامر فصل صيغة افعل وما في معناها

حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الأصوليين وقال قوم إنها

حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب

قال علم الهدى إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة وأما في العرف

الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي

أم للندب وقيل هي مشتركة بين ثلاثة أشياء الوجوب والندب والإباحة وقيل للقدر

المشترك بين هذه الثلاثة وهو الإذن وزعم قوم أنها مشتركة بين خمسة أمور وهي الثلاثة

السابقة والتهديد وقيل فيها أشياء أخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في

التعرض لنقلها لنا وجوه الأول أنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل

عد عاصياً وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب

لا يقال القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً فلعله إنما يفهم منها لا من

مجرد الأمر لأنا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع

موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفاً وبضميمة أصالة عدم النقل إلى ذلك

يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطباً لإبليس ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك والمراد بالأمر

اسجدوا في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس فإن

هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وإنما هو في معرض الإنكار و

الاعتراض ولولا أن صيغة اسجد للوجوب لما كان متوجهاً الثالث قوله تعالى

فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم حيث هدد

سبحانه مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب فإن قيل الآية إنما دلت على أن مخالف

الامر مأمور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو
عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب
او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام
المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه
واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد
هنا حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم
من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن
الفهم غير متبادر عند الاطلاق فلا يصار اليه الا بدليل وكلمة عن في الاية غريب متضمن
معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته
الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو
اية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره
الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم
وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل
قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول

جاز ان يخصوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا للذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر والا
على ان الاعتبار لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين الاول قوله صلى الله
عليه واله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به
الى مشيتنا وهو معنى الندب اجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو
معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر
اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان
السؤال انما يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك و
قد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم الوجوب فان الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم
المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم
بعدم صحته وحجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة اذا استعملت تارة في الوجوب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة
انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك

أيضاً لأن استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ
بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له فالمجاز لازم في
غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازاً أو للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم
بتقدير الحقيقة والمجاز أقل منه بتقدير القدر المشترك لأنه في الأول مختص بأحد المعنيين
وفي الثاني حاصل فيهما ودفعاً لتوهم تساويهما باعتبار أن استعماله في القدر المشترك على
الأول مجاز فيكون كاستعماله في المعنى الأول على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لأن
الاستعمال في القدر المشترك إن وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ وأين هو من اشتهار
الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره وإذا ثبت أن التجوز اللازم على التقدير الأول
أقل كان بالترجيح أولى لو لم يقم عليه الدليل الحق واحتج السيد ره على أنها مشتركة لغة
بأنه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الإيجاب والندب معاً في اللغة والتعارف في
في القرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وإنما يعدل عنها بدليل قال وما
استعمال للفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء إلا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة إلى العرف الشرعي بحمل
الصحابة كل أمر ورد في القرآن والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل
مختلفة ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الله أو من رسوله ص لم يقل صاحبه هذا
أمر والأمر يقتضي الندب والوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب
بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم أيضاً أن ذلك من شأن التابعين
لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه
وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد

وضع للندب في هذا الباب فلا شك انّ اصحابنا المعشر الامامية لا يختلفون في هذا
الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ ولم يختلفوا في موضوع اللغة
ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيّناه ولم يقفوا على الادلة وقد بيّنا في مواضع من كتبنا
انّ اجماع اصحابنا حجة **والجواب** عن احتجاجه الاوّل انا قد بيّنا انّ الوجوب هو المتبادر
من اطلاق الامر عرفا ثم انّ مجرّد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة فيه بل يكون
مجازا لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله انّ استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت اللفظ
في الاستعمال واما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
المجاز فلا وقد بيّنا ثبوت التفاوت **واما احتجاجه** على انه في العرف الشرعي للوجوب
فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر انّ حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة لانّ تخصيص
ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب
عليك انّ ما ادّعاه في اوّل الحجة عن استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة منافٍ
لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب فتأمّل [illegible]
الى التوقف بانّه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لانّ
الدليل امّا العقل ولا مدخل له واما النقل وهو امّا الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر
والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممّن يبحث ويجتهد في الطلب فكان
الواجب ان لا يختلف فيه **والجواب** منع الحصر فانّ هيهنا قسما اخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناه ومرجعها الى تتبع مظانّ استعمال اللفظ والامارات الدالة على
المقصود به عند الاطلاق **حجة** من قال بالاشتراك بين الثلثة اشياء انه استعمل فيها

علی حدة وما سبق فی احتجاج السید علی الاشتراک بین شیئین والجواب الجواب حجة

القائل بانه للقدر المشترک بین الثلثة وهو الاذن کحجة من قال بانه لمطلق الطلب هو القدر

المشترک بین الوجوب والندب جوابها کجوابها واحتج من زعم انها مشترکة بین الامور

الاربعة بنحو ما تقدم فی احتجاج من قال بالاشتراک وجوابه مثل جوابه فائدة یستفاد

من تضاعیف احادیثنا المرویة عن الائمة علیهم السلام ان استعمال صیغة الامر فی الندب

کان شایعا فی عرفهم بحیث صار من المجازات الراجحة المساوی احتمالها للفظ من الاحتمال

الحقیقة عند انتفاء المرجح الخارجی فیشکل التعلق فی اثبات الوجوب بمجرد ورود الامر

منهم علیهم السلام اصل الحق ان صیغة الامر بمجردها لا اشعار فیها بوحدة ولا تکرار

وانما تدل علی طلب الماهیة وخالف فی ذلک قوم فقالوا بافادتها التکرار ونزلوها منزلة

ان یقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غیر زیادة علیها وتوقف جماعة فلم یدروا

لایهما هی لنا ان المتبادر من الامر طلب ایجاد حقیقة الفعل والمرة والتکرار خارجان عن حقیقته

کالزمان والمکان ونحوهما فکما ان قول القائل اضرب غیر متناول للمکان ولا الزمان ولا

الآلة یقع بها الضرب کذلک غیر متناول للعدد فی کثرة ولا قلة نعم لما کان اقل ما یمتثل الامر هو

المرة لم یکن بد من کونها مرادة ویحصل بها الامتثال لصدق الحقیقة التی هی المطلوبة بالامر

بها وبتقریر اخر وهو انا نقطع بان المرة والتکرار من صفات الفعل اعنی المصدر کالقلیل

والکثیر لانک تقول اضرب ضربا قلیلا او کثیرا او مکررا او غیر مکرر فتقیده بصفاتها المختلفة

ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له علی خصوصیة شیء منها ثم انه لا خفاء

فی انه لیس المفهوم من الامر الا طلب ایجاد الفعل اعنی المعنی المصدری فیکون معنی اضرب مثلا

طلب ضرب ما فلا دلالة له علی صفة الضرب من تکرار او مرة او نحو ذلک ومما یقال هنا ان هذا انما

يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة جوابه انا
قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل وان هذه عن
الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انهما لو لم يكن للتكرار لما
تكرر الصلوة والصوم وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا
عليه بجامع تشاركهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع
من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به **والجواب** عن الاول المنع من الملازمة
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن
الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات
والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلافه
في النهي اذ التروك يجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده او تخصيصه بالضد العام واراده الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا
عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان في ذلك دائما فدائما وان
كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة
في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد
لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما
صار ممتثلا لان المأمور به هو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل
مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمأمور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر

المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج
المتوقفون بمثل ما مرّ من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد
والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان
سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدّ دليل على حدّ وقد بيّنا انه لا يستفاد
من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثباته مسئلة اصل ذهب الشيخ رحمه الله و
جماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخّر المكلف عصى وقال السيد وهو
مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على ما له تدل على ذلك وذهب
جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد العلامة الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل يدل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار
من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها الا ان الفور و
التراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القول بالفور امور ستة الاول ان
السيد اذا قال لعبده اسقني فاخّر العبد السقي من غير عذر عدّ عاصيا وذلك معلوم من
العرف ولولا افادته الفور لم يعدّ في العصيان واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان
العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة
فيه مجردة الثاني انه تعالى ذمّ ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك
لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيّدا بوقت معيّن
ولم يات فيه بالفعل والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معيّن

ا/ رجو جاره ۵۶

والّلازم منتفٍ وامّا الملازمة فلانّه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقاً ولا يستقيم
لانّه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلّف ح ان لا يؤخّر الفعل
عن وقته مع انّه لا يعلم ذلك الوقت الّذى كلّف بالمنع عن التأخير عنه وامّا انتفاء اللازم
فلانّه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا دليل عليه من خارج **والجواب** من
وجهين احدهما النقض بما لو صرّح بجواز التأخير اذ لا نزاع في امكانه **وثانيهما** انّه انّما
يلزم تكليف المح لو كان التأخير متعيّناً اذ يجب ح تعريف الوقت الّذى يؤخّر اليه وامّا اذا كان
جايزاً فلا لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع** قوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربّكم فانّ المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها
لانّها فعل الله سبحانه تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل
المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فانّ فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق
اليه وانّما يتحقّق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور **واجيب** بانّ ذلك محمول
على افضليّة المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقّق المسارعة
والاستباق لانّهما انّما يتصوّران في الموسّع دون المضيّق الا ترى انّه لا يقال لمن قيل
له صم غداً فصام انّه سارع اليه واستبق والحاصل انّ العرف قاض بانّ الاتيان بالمامور
به في الوقت الّذى لا يجوز تأخيره عنه لا يسمّى مسارعة ولا استباقاً فلا بدّ من حمل الامر
في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافياً لما يقتضيه المادّة وذلك
ليس بجائز فتامّل **الخامس** انّ كلّ مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكلّ منشئ كالقائل
هي طالق وانت حرّ انّما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقاً له بالاعمّ الاغلب و
جوابه امّا اوّلاً فبانّه قياس في اللغة لانّك قست الامر في افادته الفور على غيره من

الخبر والانشاء وبطلانه بخصوص ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه

الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي

هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل **السادس**

ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي

الفور بنحو ما مر في التكرار انفا **وجوابه** يعلم من الجواب السابق فلا حاجة الى تقريره

احتج السيد ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به التراخي وقد يستعمل

ويراد به الفور وظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انه حقيقة فيهما ومشتركة بينهما و

ايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقدان العادات والامارات هل تريد

منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ **والجواب**

ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما

يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد

يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن حد ها فيقصد بالاستفهام رفع

الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من

حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد

منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز وهو

المعلوم خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول

اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق **وحجة**

الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر

وللثاني بان قولنا افعل يجري مجرى قولنا افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك

لنا وجوب الاتيان به فيها كما نقله المحقق والعلامة الاجماع ولم يتحاشيا وبنى العلامة
الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال
الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الاوقات وان
قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة
وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذي
بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي
استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل
على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على
وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الآيات الآمرة بالمسارعة والاستباق فمن
اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له على القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول
اوقات الامكان مضر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة
الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان فيصير
من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخير فله ان يقول
بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور
به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب
المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر
من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول وينبغي ح القول بسقوط الوجوب

اصل

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او
غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم

وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه في الذريعة والشافي غير
مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق
القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال انا الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان
كان الذي لا يتم الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو
مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما
صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل
دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونمكن
من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو
كالصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشريعة على قسمين فكيف
نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان نوجب علينا المسبب بشرط
اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان
يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض الاستدلال
المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما ترى
ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد
فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة
بحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة
مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق
بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما قبل الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها ح

لازمة لا يمكن تركها فحينئذ يرد الامر متعلق ظاهرا بالسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب
فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان
المسببات وان كانت مقدورة لا يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا
القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها يرفع ذلك في التكليف الاستبعاد المدعى
في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه بضاعة بعض
ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق
الامر بالمسبب يدور اثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل
لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلاث وهو ظاهر ولا يمتنع عند
العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب
ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه
باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه فان بقي ذلك المطلق واجبا
لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي التالي ظاهر و
ايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب و
الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث
انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي
لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى
الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني

منع كون الذم على تركها لمفسدة وانما هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك عن تركها

اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى

واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص

بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وهذا يدل

الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان

محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني

الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال

ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر

بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس

في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج

الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه

كما ستسمعه فهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف

هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه

وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا و

اثبتها للزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص بناء على عدم الاقتضاء لفظا

انه لو دل لكانت بواحدة من الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة فلان معنى الامر لغة و

عرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع

من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو

المنع من الترك ولا ريب في مغايرته لاضداده الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام

فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل
منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما
سيأتيه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه لنا على الانتفاء
في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح واحتج
الذاهب الى انه عين النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه و
اللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات
النفسية ولا والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد
كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز
له فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد
والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا
ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة تحقق في الحركة الامر بها
والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك ممتنع لانهما
نقيضان اذ يصير افعل هذا وافعل ضده اتركه متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده
حرام متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب انه ان كان المراد
بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب الفعل ضد ضده

قوله من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين لا يخفى ان تركيب معنى الوجوب من امرين على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر بها فانها الوجوب حكم من الاحكام المأمور به وليس مفهوما عن مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر بالشيء النهي عن تركه لزوما بينا بالمعنى الاخص فتدبر

قوله لانهما نقيضان اذ لا فرق بين افعل [illegible] لا يخفى انه لو جوز [illegible] هذا التكليف محذور لان طلب [illegible] النقيض من [illegible] ان المحال [illegible]

[illegible]

الذي هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به تركا

لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء

له عبارة اخرى كالاجية بخواتك وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب

العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين و

هو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك

اذا اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر مع ضده وهو محال وقد يكونان

ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع

الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية

المراد بالاستلزام مطلق الدلالة الطبيعية فيتنا ول الدلالة التضمنية والالتزامية

الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم

عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما

ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس

من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج

الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم

الوجوب ليس زايدا على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك وانت اذا احطت

خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج

لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على

اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب

بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر

في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه

محصل بيان المغايرة نفيا حصل
بيان كون المنع من الترك
جزء الوجوب والثاني انما
انه مدلول الامر

اتفاقاً ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده

وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه منشأ

والجواب لمنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق

الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض

اهل العصر حاول لجعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنوي فقال التحقيق ان من قال

بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر

من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم

لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فيستلزم ذلك الامر انه يلزم ان يحرم ضده

والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطاباً

اصلياً حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر به

اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه

انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح

في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية وحكمه على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف

بحت بل فرية بينة **واحتج** المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرناه في برهان

ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم

الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو

معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق آنفاً وانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً

بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور

به وهو محرم قطعاً فيحرم الضد ايضاً لان مستلزم المحرم محرم **والجواب** ان اردتم

بالاستلزام

بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان لم نتم بمجرد عدم الانفكاك
في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة
للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب
المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا
كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة
فيختص المعلول الاخر الذي هو محرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما
او الاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم
احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر فصار في ما يتخيل ان تضاد الاحكام
باسرها انما يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وبذلك تقرر ان المستحيل انما هو
اجتماع الضدين في موضوع واحد اذا تقرر ذلك ظهر ان ما اثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما
هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب
ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف
المتلازمين في الحكم وتنافيه فهذا القول غير متجه ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف
حيث بنائهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به حيث قالوا ان الترك الواجب لا يتم الا
في ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا مخيرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف لا اعتناء
الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان
واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل
فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها
للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل من يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به

مطلقا يلزم الوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به
فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص
لترك المأمور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول
بتحريم الملزوم لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضى له فهو ممنوع
لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به
لا عدم الداعي اليه وذلك متحقق مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن
جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا
القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف
الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف
عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم
وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف
باعتبار اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من
تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي
هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب
للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه
فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن
الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الموسع لان فعل الضد
يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع
لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم

في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحته مبنية على وجوب ما لا يتم
الواجب الا به يقتضي بما بيّنه الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على
ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه
ليس على حدّ غيره من الواجبات والا لكان اللازم فيما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة
او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ
لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فتعين ان الوجوب فيهما انما هو للتوصل الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل
المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب
الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبة
فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في
شيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل
الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرضنا ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب
فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال
بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه
للتوصل يقتضي اختصاصه بحال امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف
وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على
تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل

في ذلك كما عرفت وستعرفه هذا
هو المستفيد من عدم وجوب اعادة قطع
الطريق
حصل الامتثال
وان فرض مع الاتيان
لا ما ذكره من الاتيان للتوصل
ح فتامل
قوله
ولا ريب
انه مع وجود
الصارف
الفعل لا يخفى ان
الدليل جار في كل واجب
اخيرا كالوضوء والغسل
فلا بد ان يقول كون وجوب
الوضوء للصلوة يقتضي اختصاصه
بحال امكان الصلوة ولا ريب انه مع
وجود الصارف عن الفعل الواجب الذي
هو الصلوة وعدم الداعي لا يمكن الصلوة فلا معنى
لوجوب الوضوء ح ولم يقل به احد بل نقول وجوب
كل شيء مخصوص بحالة امكانه ومع وجود الصارف عنه
يلزم ان ينتفي الوجوب وفساده لا يخفى وان
يخفى والحاصل ان امتناع التوصل
حين وجود الصارف
انما هو بشرط ذلك
الوجود
ولا ينافي ان يكون ممتنعا لوجوب
وجود الصارف في هذا الوقت و
ليس كذلك وانما لم يرد الصارف
امر وقع باختياره المكلف
وذلك ظاهر
بين
الضرورة في زمان الوجود
وبشرط الوصف كما
حقق في محله
فقط

المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر فاللازم عدم وجوب ترك الضد
الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة فتأمله فلا تتم الاشتباه
في الحكم بالاقتضاء ايضاً وعليك باتقان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احداً حام
حولها **أصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين والاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجباً بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة
وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال
الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون
بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب تبرء كل
واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان
الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف
هو ذلك المعين عند الله ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان
هذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره
حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة **أصل**
الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع
كصلوة الظهر مثلاً وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب
ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها

انما تخصّص باخر الوقت لكن لو فعله في اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون
نفلا يسقط به الفرض ثالثها انّما تختصّ بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي
المكلف على صفات التكليف تبيّنا انّ ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف
كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانّما هما لبعض العامّة
والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى انّ للمكلف الاتيان به في اول الوقت و
وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على
صفة التكليف وعدمه وفي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخيّر وهل يجب البدل وهو
العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخّره عن اول الوقت ووسطه قال السيّد المرتضى ره
نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما ابن زهرة والقاضي سعد الدين
ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو
هو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيّد بجميع الوقت لانّ الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل
على اجزاء الوقت بان يكون جزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر
على الاخر فانّ ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء يسعه من
اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعيّنة
قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون
القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعيّن القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت
ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصّا بجزء معيّن فان كان
في اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدّما لصلوته على الوقت فلا يصحّ كما لو صلّاها

قبل الزوال وان كان ناويه كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو

اخره الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على ثانيهما ان الامر ورد مطلقا بالفعل

وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه

ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين

احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل الواجب

عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع

على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما

اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت **والجواب** عن الاول ان الانفصال

عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد

منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام

ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما

عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت

في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف

المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع

بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين

الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان مخيرا بينهما لكان الامتثال بها من حيث

انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على

تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة

بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا

في جميع الاوقات حالية

عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكره لعدم دليل يعتد به وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما في الاول والاخر لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة باداء في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب منع امتناع الفضلة في الوقت الفعل فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما من خصص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدم منا الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة وسنده ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها

والفتح العقليين له وجه واما على تقدير نفيهما فلا يحصل الفرق المعتبر كما يظهر بالتدبر

فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض

اليه ما دام الوقت متسعا فاذا ضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في

الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات

المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزاء

الباقية والمكلف مخير في هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل

الفرق ان التخيير هنا بين جزئيات الفعل وفيهما في اجزاء الوقت والامر سهل **اصل**

الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار

اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل الا بدليل منفصل

وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان

اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء

الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول

ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه

عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة **احتج** السيد بان تاثير الشرط هو تعلق

الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ويجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون

شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد

الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين

الى الشاهد الاول تقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم

مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى **واحتج** موافقوه مع ذلك

بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم

على البغاء ان ردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك

بل هو حرام مطلقا **والجواب** عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما ذكره لم

يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما

معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم لم يدل كما هو مفروض البحث

كان الحكم مختصا به ولزم من عدم الشرط الدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه

احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم

التحريم ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها

عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هيهنا

منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن

عليه فان الاكراه حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق

به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر

للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن

اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى

على الزنا وثالثها ان سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط

لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء

التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح

اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب

لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم

فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته

قوله وثانيهما ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء آه اقول لا يخفى ان الدلالة لو كانت عقلية منشاؤها لزوم العبث في فعل الحكيم كان هذا الشرط في غاية الحسن واما لو قلنا بان الدلالة من جهة التبادر من اللفظ عرفا او لغة كما ذكره المصنف وجماعة من العامة فلا ينافي في هذا الشرط الا ان يلتزم ان الوضع عين اللفظ

فيه ولا بخبره ولانه لو كان كذلك لكانت دلالته بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف
بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا تلازم في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم
عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى
قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر **والجواب** المنع من الملازمة
فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم
تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية
لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها
ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها
وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا
من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله
اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد ينتفي محل النزاع
في شيء وجوابه ان المدعي عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد فكذلك كان
في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرنا اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة
اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتادى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه
الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه هو عدم
انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو لكونه بيانا للواضحات **اصل** والاصح ان
التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف

في ذلك السيد ره فقال ان تعليق الحكم بغاية يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها
يعلم انتفائه او اثباته بدليل وقد وافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا
الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوته في جزء بعد مجيئه لم يكن الليل
اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة الوصفية
التخصيص بالوصف ثم قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس له الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله ع في سائمة
الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة
في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا
بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك
تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه بالليل بخلاف هناك كما حققناه فما ذكره
السيد ره في التسوية بينهما لا وجه له بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة
من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها

اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما
تعدى بعض متأخريهم فاجازه وان علم المأمور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه
وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يأمر السيد عبده
بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط
ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا
بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق ولكن لا يتضح الرجحان عن المبحث

بما نرى وان كنا اوردها في كتب تقوم وسيظهر لك سرها قلته وانما نورد احد لعينها

ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنوه بالدعوى حيث حملنا على الوجه

الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث نحى في هذا المسلك واحسن التأدية في اصل

المطلب فقال ومن الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف

عن الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط

لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب

وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا

ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن

دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما

يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه لما يصح ان نعلمه وكونه مامورا ممكنا

لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره محصلا

في حكم الظان بتمكن ما يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد

ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم

تعالى عالما لتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول

حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي

افادها السيد كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار وقد اثرنا نقلها

بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول

لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين

وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له ولا

تكليف له فلا مخصص الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه
فلا يكون مكلفا بالايقاع فقد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا وجمعت
الشرايط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت
المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز
ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف فيما عا بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابرهيم
وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده فيه وهو عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم على ذبح
ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح ينشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح
تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع
فعل المأمور به ربما يوطن نفسه فيحصل له على الامتثال بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا
كالامر الوارد على الفتيح الآخر ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه
على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبيدك مثلا مع علمه بانه
سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول
ظاهر مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقد نص على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة
انما تتم بتقدير كونها شرطا فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به
سند هذا المنع فقال ولهذا يذهب انه لا يعلم انه مأمور بالفعل الا بعد تقضي الوقت

قوله لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع
اقول آخر تحرير المقام موقوف على مقدمة هي ان التكليف لما كان ذا اقسام وهو مشروط بالقدرة
المشكوك رجحانه فلا يتصور الطلب لو فرض المطلوب في آن الطلب لان ذلك الان اما ان فرض الفعل او عدمه
الاول لزوم الفقدان الفقدان والثاني لفقدان الرجحان فيلزم ان يكون الطلب والتكليف في ان ايقاع الفعل في الحال واما قال المحقق الطوسي في التجريد وشرايط الحسنة انتفاء المفسدة في المكلف به والتكليف وتقدم على الفعل بان في الفعل المكلف به او التكليف وتقدم التكليف على الفعل بما ذكره شارح التجريد فنقول العلم بالتكليف بالفعل سواء كان وقته موسعا او مضيقا اما قبل وقوع الفعل او بعده او معه والاخيران باطلان لا طلاق بانه يعلم في كل من الاثنين انه غير محتاج طلب الفعل في هذا الوقت

وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب اذا لم نعلم قطعا انه مأمور ان يسقط عنه
وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن
ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه فلا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل
والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان
يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز بنفسه لما ذكرنا ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون
عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد بما عليه في توجيه المنع من تزيد و
به يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع
على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن
حيث لا سبيل له الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري
مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاما
جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعل لم
يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن
الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه او الامتثال
وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى
تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى **اصل** الاقرب عندي
ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه دلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي
كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم

في الثاني دون الاول لتعذر ان
يمكن التمسك واما على ما ذكرنا
كان ظنه بالذبح التكليف
مرادا غيره فتم
الفرق فتأمل قوله
وعن الرابع بانه لو سلم اه
لا يخفى ان المنع المشار اليه بقوله ولو
سلم بعيد جدا ولم يقم دليل تقييد
به على الاشتراط كما يظهر بالتأمل
وقد ورد اوامر عامة
متنا ولة لمن انتفى
عنه الشرط
فتخصيصه
بمن
تحقق في حقه الشرط يحتاج الى دليل
الا ان يدعى ان نفس الاشتراط
كلي
على توجيه الى
الباعث بالشرائط
ويجيء المذكور بقوله تحصيل
اه محل تأمل لمنع انحصر حسنه
لتحصيل العلم للغير ايضا قوله
بل يرجع الى الحكم الذي اه اراد
بالحكم الذي كان قبل الحكم والامر
هو الحكم الاصلي الذي
يحكم به العقل من
الاباحة او
الحظر
الاصليين على القولين المشهورين
لا الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر
المفروض نسخه والمناقشة
بان كون ما قبل الامر المفروض
هو الحكم الاصلي غير الذم
لا يخفى ان يقع من
المحصل فلا وجه
لما قيل

بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم
اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة
فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها الى الوجود فادعاء
بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار
لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك
الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع
بلفظ نسخت الوجوب ونحوه ويحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج
عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق
بالمجموع **احتجوا** بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه
اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني
فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح
للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في دفعه رفع احد اجزائه فيكفي في
رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز
فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود
الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس
للواجب وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من
الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول لزوال علته فثبت مانعية النسخ
لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل
علة للجنس وقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه

وثانيهما انا ان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما
يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن
البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل آخر للجنس الذي
هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه فاذا
زال الاول خلفه الثاني ومن هنا يظهر انه ليس لمدعي ثبوت الجواز بمجرد الامر ان يعبر بان
تجنيسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي
الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون
بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها
لم يعلم البقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه
البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا و
الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي
للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه
لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى الحكم ببقائه
والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر
مشترك بينه وبين الاحكام الثلاثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا
وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد في الضروريات
ومع الشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب
كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو
قيد آخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا

يحقق معه وجود المقتضي ولو تثبتا الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم
تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر
فساد قولهم في احد الحجتين ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان
انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم
لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه
بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك
بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب
وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه
وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه
هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكمل
قيود الندب وكان هو الباقي **البحث الثاني في النواهي** اختلف الناس
في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم و
مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على
فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول ص عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في
في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى الرسول
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى
على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة

قوله ره ودون تقرر الى تحقق الكف عنه اه لا يخفى ان المدح والثواب انما يتصور

شايع في اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه في الامر **اصل** واختلفوا في ان المطلوب

بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في

تهذيبه قال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة و

هذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء

على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم و

ذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن

المدح على مجرد الترك **احتجوا** بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي

الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة

وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال **والجواب** المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة

الى طرفي الوجود والعدم سواء وبتقدير لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا

اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب قدرة وان قيل لا بد للقدرة من اثر وجودي

والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به و

العدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة

باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه

ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار والمقارن لها

وهو مستند اليها ويتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة

في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال

قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره واختاره في النهاية

ناقلا عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل

في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال
فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده
من فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بان هذه المدة
التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وفي
الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان **احتجوا** بانه لو كان النهي للدوام لما انفك
عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله
تعالى ولا تقربوا الزنى وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من
غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك **والجواب** عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك
مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا انه عام لجميع اوقات الحيض وعن
الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك
لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع
للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك والمجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع
في الكلام مستعمل بحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يوقت
بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول
بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في
ذلك واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك

خالفنا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع

اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى

عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ

والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة

الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجوزه من يجوز تكليف المحال

ومنعه بعض المجوزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال

في نفسه لان معنى الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت بان كان للفعل جهتان

يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار

المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة مطلقا وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال

اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع

بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم

اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع

امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل

الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي

لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور

بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي

وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان

السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خالف النهي وذلك المكان

فانا نقطع بانه عاص لجهة الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان

مطيع لانه خيط عاص من جهة خالف النهي وهو الكون في مكان مخصوص

باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد

في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب فكل منهما يتعقل انفكاكه

عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين

هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق **والجواب**

عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن

المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع

كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في محل المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة

كيفما اتفق وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون

الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون

صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي

يتعلق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المامور به

فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي

يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على القول بوجود

الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا

جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزء المعين منها فقد اختار ايجاد الكلي الكون

بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه

الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به

خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين و

تحقق الاعتبارين وان اراد به بقاؤهما على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة

فهو غلط ظاهر و مكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة و بالجملة هذا واضح لا يكاد يلتبس
على من راجع وجدانه ولم يسلك في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا
في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انها يدل في العبادات لا في المعاملات و
هو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى
ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل
في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اولهما ان
النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما
متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج
عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها
منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي
كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح
بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك
دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب كالانكحة والبيوع
وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها
الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل
وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها
من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل

لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة
الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ ما يدل
عليه لغة قطعا **والجواب** عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف فيه بين الجمهور ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة
الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد
البيع في وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول
فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة المطلوبة
والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه و
احتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما يستدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل
العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد
واما ان ذلك لدلالته بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم
دلالته عليه شرعا لما ذكرنا من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك
وهم ان اصابوا في القول بدلالته على العبادات لغة لكنهم مخطؤن في هذا الدليل والتحقيق
ما اسلفناه سابقا والوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته
على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة وتقول بمثله
في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان يقال لا نسلم وجوب اختلاف
احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن

نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن يلزم
في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول بحجية النافين
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه
يصح ان يقول نهيتك عن البيع لغلام بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل
الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه
وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها
وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قوله في
المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وقوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك
الذوق السليم فالحق ان الكلام فيه في غير العبادات هو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء
اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة
مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص

وفيه فصول

الفصل الاول

في الكلام على ادلة العموم اعلم ان الحق ان للعموم في لغة
العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد
وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك (وفي غير العموم مجازا)
بين العموم والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله
بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها
للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب
احدا فهم منه العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر واما النكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة

وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين
العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك
باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ في اللفظ
الدال على شيء بتاكيده بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان
اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه
احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل
فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والظاهر استعمال اللفظ في شيئين
انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو
محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كانت
متواترة لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا
اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر
المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم
حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت
له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه
مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة للخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما
من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر من هذا المثال
يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما على الوجه

قوله فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه توجيهه ان يقال ان المتيقن من الوضع او الفهم للخصوص مفهوم البتة واما العموم ففيه شك وافراد لوقوع الخلاف اولا ان جميع شمول الافراد ضعيفا عند القائلين بالعموم وهذا يغلب عليه اكثر الظنون في باب الترجيحات فلما يفهم المراد يقينا قيل اما ظنه فيراد بالشك خلاف اليقين تجويز امرين متساوي الطرفين كما هو ظاهر الكشاف بناء على ما في الصحاح من ان الشك خلاف اليقين وظاهره العموم واما الشك بلا ترجيح وغرض الواضع من الفهم اليقين بناء على المعنى الاول كما يتعين والظن بناء على الثاني

الرابع خلاف الاصل

الاول فبانه اثبات للغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ
من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما لا يدخل
في العموم وهذا لا يخلو من نظر اما في الاخير فبان احتياج خروج البعض منها الى التخصيص
مخصوص في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل
على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه
الشبهة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك
خلافا بين الاصحاب ومحققو المخالفين ايضا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به
وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد
العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقوى
لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم
الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس
كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال
لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة الاداة
التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد

صيغ العموم التي هذا شأنها ومن البيّن ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما

يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد

المعرّف على العموم كونه ليس على حدّ الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا

فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا

عهد خارجي كما في قوله تعالى واحلّ الله البيع وحرّم الربوا وقوله ع اذا كان الماء

قدر كرّ لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية

الحقيقية اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح

فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي

الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكرّ

من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعيّن في هذا كله

ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبّه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدّس

الله نفسه حيث قال في اخر هذا البحث اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من الحكيم فان قرينة

الحالية تدل على الاستغراق لم يشكر ذلك بالنظر الى الحكمة **اصل** اكثر العلماء على

ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه

المحقق عن الشيخ نظرا الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بمنزلة الجمع في

في صلوحه لكل عدد كرجل بالنسبة الى الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم

فيما بينها ولم من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما بينها ولم من مراتب العدد نعم اقل

المراتب واجب الدخول قطعا فعلم كونها مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك

حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلّت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو

اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يثبت

على اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب اللفظ المجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه

على جميع حقايقه فكان اولى **والجواب** عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو

اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فبانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادة

قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص

كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل

مراتب المجموع باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل

دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير

فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص

احدهما ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منهما لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق

من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا

فيحتاج الحمل عليه الى الدليل **فائدة** اقل مراتب صيغ الجمع الثلاثة على الاصح وقيل اقلها

اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك

دليل على انه حقيقة في الزايد وبه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره **احتج**

المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا

والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون

فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله ان الاثنان فما فوقهما جماعة **والجواب** عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته

من الاية فلا دلالة له فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن

الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا معارضة لدليل المجاز وقد دل هاهنا على كونه مجازا فيما
دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في جمع

اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من
تأخر من زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف و
ذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس
ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما
واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم احرى ان يمتنع
احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم
منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه
العمومات وقد فرضنا انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات
والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم لهم **والجواب** اما عن الوجه
الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين
فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول
الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل اخر
وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني

في جملة من مباحث التخصيص **اصل** اختلف القوم في منتهى التخصيص
الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم

ابن زهرة وقيل حتى يبقى الثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون ومنهم المحقق الى انه لا بد
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم و
هو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد
اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا
الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة
فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثر قريب
من مدلوله واحتج مجوزو التخصيص الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله
في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا
له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعد اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز
التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة
صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب
عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب
العلامة قدس سره في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته
على ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان
استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود
العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة

ذلك ان يقال ان نوع فرد اقرب من الاقل من قولهم الكل حسن من الجل ويقال للجل القرب غير كاف في تحقق المشابهة بل يجب الاقربية فلا يتوجه على العلامة ما ذكره المصنف ميرزا رحمه الله

فيما

في غيره فان قلت كلّ واحد من الافراد بعض مدلول العامّ فهو جزئه وعلاقة الكلّ و
الجزء حيث يكون الاستعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء غير مشروطة بشيء كما نصّ عليه
المحققون واما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ على ما مرّ تحقيقه
وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في انّ كلّ واحد من افراد العامّ
بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت انّ مدلول العامّ كلّ فرد لا مجموع الافراد
وانما يتصوّر في مدلوله تحقق الكلّ والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس
المصحح للتجوّز علاقة الكلّ والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في
معنى العموم وهي فيهنا الكثرة فلا بدّ في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق
كثرة تقرب من مدلول العامّ ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بدّ من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل
لتخصيص خاصّ وهو ما يعدّ في اللغة لغوا ويستكرهونها وعن الثالث انه غير محلّ النزاع فانه
للتعظيم فليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون
عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم
ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محلّ النزاع لان البحث
في تخصيص العامّ والناس على هذا التقدير ليس بعامّ بل المعهود والمعهود غير عامّ وقد يتوقف
في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس
انه غير محلّ النزاع ايضا فانّ كلّ واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعامّ بل هو للبعض
الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرّر في الذهن انّ هذا ما يؤكل ويشرب
وهو بنفسه ليس معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرّف بلام العهد الذهني الذي هو

في الحاشية اشارة الى ان اتفاق المفسرين على ارادة من الناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعي الراوي للخبر فلا يثبت به حكم قال في مجمع البيان في المعنى بالناس الاول ثلاثة اقوال احدها انهم الركب الذين دسهم ابو سفيان الى المسلمين ليجبنوهم عند انصرافهم من احد لما ارادوا الرجوع اليهم عن ابن عباس وابن اسحق وقد مضت قصتهم والثاني انه نعيم بن مسعود الاشجعي وهو قول ابي جعفر وابي عبد الله ع والثالث انهم المنافقون عن السدي انتهى كلامه زيد اكرامه ومن هذا ظهر انه لا اجماع على ما ذكره على انه يمكن ان يقال انه باعتبار انضمام قوم سمعوا كلامه تعميم واذاعوه بين الناس وانه من قبيل ارادة الجنس من المعرف باللام مجازا كما في قولهم فلان يركب الخيل

اي حسبه ميرزا ره

فثم من تعريف الجنس على موجود معين محتمل وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين
تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل الدال المعرف بلام العهد الخارجي على موجود
معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق
معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك
ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا الجمع مجوزا الى الثلث والاثنين ما قيل في
الجمع وان قل ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو وليس بعام
ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون لمثبت لاحدهما
مثبتا للاخر اصل واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا
للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا
وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز
وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او
استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع وعقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة
اختاره في تهذيبه وينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن
فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه لو ثبت كونه حقيقة فيه ايضا ولا ريب ان
البعض مخالف له بحسب المفهوم فقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض واقع في مثل هذا الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع بحجة القائل بانه حقيقة

مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على
ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل
غيره وذلك دليل الحقيقة **والجواب** عن الاول ان تناول اللفظ قبل التخصيص
انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض
بان عدم تناوله للغير وتناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون
كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول
مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه و
بعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي ولا ينبغي حقيقة القول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد
عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق
الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان
ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه
ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا
منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لا يحصل
الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر فيه
ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير
منحصر كان عاما **والجواب** منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع تناوله اولا
وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع
متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب

اشتباه العارض بالمعروض وحجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو
كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم
بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان
نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا
خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع
وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد هو كالجزء له
وقد صار بواسطته لغير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت
اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم **والجواب** ان وجه
الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ
واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف
واللام للقيد والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد
به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه
في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين العام وبين المخصص
وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول
مقدما على الاسناد فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات **اصل الاقرب**
عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا
مط ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر
بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مط ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل

على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة هنا الى
الغرض لبيانها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى
حجة في اقل الجمع من اثنين وثلثة على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبيده كل من دخل
داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره من فهم من النص
على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة
الباقي وهو المطلوب **احتج** منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم
ولم يرد وما يراد تحته من المراتب مجازاته واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ
مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين
جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده
انما يتحقق في المنفصل بناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج
عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة **والجواب** عن الاول ان ما ذكروه
صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب
الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق
وما ذكرنا من الدليل يعينه ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا
الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد
المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هيهنا من غير جهة التخصيص فح
يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكروه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بالحجية
في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يجوز التخصيص الى الواحد لكون اقل
الجمع مقطوعا به على كل تقدير فيه وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي و

ان لم يكن حقيقته وسند هذا المنع يظهر من دليل السابق وانتفاء الظهور بالتنبيه الى
العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المحقق والباقي
مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما
لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على الباقي اصل ذهب العلامة في التهذيب الى
جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية
عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة و
قد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وبه صرح في النهاية و
انكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا و
انما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص و
قال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين
لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين و
تصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل
ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد
وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا عندي بعيد
عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار
في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث
عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في
كل دليل يحتمل ان يكون له معارض اجماعا فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات

لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة
وقد شاع انه ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترطناه لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات **واحتج** مجوز التمسك به قبل البحث
بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة
بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه
موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف
قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته
وهذا الحجة العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل
فتامل **والجواب** الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك
الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق **واحتج** مشترطو القطع بانه ان كانت
المسألة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو
كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث
المجتهد ولم يظفر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب بمنع المقدمتين اعني العلم
عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسألة
مما كثر فيها البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو الظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعدد سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الثاني ويخصصه اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقيب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات ما الخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وقرره بعضهم بكل واحد ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لاندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتبار القرينة واختاره العلامة في النهاية وليس بجيد لان فرض وجود القرينة خارج عن محل النزاع اذ هو فيما ادعى عن القرينة والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما يقوله المرتضى ره وان كنا موافقين في المعنى له ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لرأينا كلامه محمولا على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت لوجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي ويجوز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل

متفصل او غادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بل يرجع الى اللفظ هذا
والحال فيما اضرنا اليه نظيرها عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم
للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما يجوز ان يقال
هنا انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب
كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار
مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المراد ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام
وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه
لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو الظاهر لا لبس فيه وان
تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل والاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء
الخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم
العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع
صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه
وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة
فلفظ هذا مثلا موضوع لكل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات

قوله فمن القسم الاول آه اي من الوضع العام للموضوع له العام وفيه اشارة الى ما ذكره في المختصر حيث عد من القسم الثاني من العام ان معنى المشتق مفهوم عام لم يوضع للجزئيات المندرجة تحته بالكلية الموضوعة بوضع مقتضى شبيه بالمبهمات الموضوعة المتعددة في القسم الاول

السبب في ان ما ذكره المصنف لا يتكلف لان الواضع انما تصور حين وضع المبهمات معنى يندرج تحته مفهومات المشتقات ولم يعين الفاظها بازاء كل

اعني في قام منه المبدء بل وضعها لتلك الجزئيات الاضافية المندرجة تحته

الآن يريد تصور المعنى الجزئي في القسم الاول غير هذا المعنى فيه من الشافي فالا يخفى فان قلت يرد على المصنف انه جعل من القسم الثاني ما وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات ذلك المعنى الكلي فعلى هذا لا يتحقق مصداق وفرد فان المشتقات من قبيل الاول والحروف والمبهمة ليس من

تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية
متعينة فلو كان موضوعا للمعنى العام لوجب المجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في البواقي
ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من
النسبة لكل واحدة من خصوصيات من والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصيته وفي معناها
الافعال الناقصة واما الافعال التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن
الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني
الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك ضرب مثلا
موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما
الخاص فبالنسبة الى الحدث فهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما الفعل
فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام
واما الاسم فلانه من قبيل المشتقات وقد الوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان
عود الاستثناء الى كل واحد تقتضي صلاحيته لذلك وهي يحصل بانها
كونها موضوعة وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب لان يكون مشتقا او
اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء
كان مستعملا فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة
المعنى المراد دون الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة ولنبق ذلك من الاشتراك

في شيء لاتّحاد الوضع فيه وتعدّده في المشترك لكنّه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة
الا انّ بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فانّ احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انّما
هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسمّيات متناهية بحيث يطلق بدلا على تلك المسمّيات
اذا كان العلم بالوضع يحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع
العامّ فانّ مسمّياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض
لاستواء الكلّ نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انّما هو لاصل الافادة لا للتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى
الجميع باعتبار معنى آخر وخروجه عن حكم المشترك وقد اتّضح بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانّه
لا تعدّد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبيّة موضوعة
وضعا متعدّدا لكلّ من الامرين كما ظهر في القولين بالعود الى الجميع والى الاخيرة مع كون
الوضع في الاصل للاعمّ وعدم ثبوت خلافه واحتجّ المرتضى ره بوجوه الاوّل انّ القائل
اذا قال لغيره اضرب غلماني والقِ اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد
استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ
واشتراكه الثاني انّ الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة
على انّهما مجوّز بها في احدهما انّه حقيقة فيهما ولا خلاف في انّه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانّما يدّعي
من خصّه باحديهما انّه اذا عاد اليهما فلدلالة ومن ارجعه اليهما انّه اذا اختصّ
بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانّه مستعمل في الامرين واذا
كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقيب الاستثناء الجملتين محتملا للرجوع الى الامرين

على ذلك والعدول عمّا يقتضيه العموم وهو اتّحاد الوضع في المستثنى منه مجرّد احتمال من غير دليل غير معقول

كما انه يحتمل العموم للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين

الا بدلالة منفصلة الثالثة انه لا بد في الاستثناء المتعقب جملتين من ان يكون

اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد

نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه

قطع عليه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غيرها وذكرناها فلم نجد

فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب عدم القطع

على كل واحد من الامرين اذ نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل

اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت كوتي قائما او قال صباحا او مساء او في

مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل

فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه و

ليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير

الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام

يأتي بعد تمامه واستقلاله فان قيل لا احد من ترك تأولا الواجب فيما ذكرناه القطع على ان

العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من

تركيبه مكابرة ودفع للتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب

القطع على ان الفعل الذي يتصل به الحال والظرف هو العامل دون ما تقدمه ثم انما

يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل قلنا والجواب ما تقدم الاول فيما يمنع من

اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان لاجل

الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفته بما هو حقيقة فيه كما نقول

اهل

اهل الوقف ولغير ذلك من الاسباب المقتضية واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه

انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه لوضع واحد كما قلناه

ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المنبه على

تخصيص عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل التردد بين الامرين وبين

ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على

الاعم منه مما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع وجوه احدها ان الشرط المتعقب

للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء لجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما

فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف

العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله و

رايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة

راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى

اذا تعقب جملا تعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيرها والجامع بينهما ان كلا

منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحد من

الجمل والحكم بالاولوية للبعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن هنا

لبعض اولى من غيره تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف

فضول ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الكلام بالاستثناء بالجمل المتعددة

من ذكره بعدها يريدون بها الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد

كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف

مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فانهم فيها مقاما

ذلك ذكا التوبة مثلا امرة واحدة عقيب الجملتين ومنها ان لواحق الكلام
وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم
ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجملة المتصلة المعطوف
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن
الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء
ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح
دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما ادخلت
المشية في الماضي في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن التفويض والمضي لا لغير ذلك فان قيل
كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولا يحتمل التعليق بالاخيرة فقط
قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة
على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما
يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح فيه وفي
تناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول
والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع
المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس ظاهرا فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع
الا يرى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال
والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قصد الى كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس

انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون فيه بذكرها يدل على مرادهم
في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من
الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعند من وعن السادس
انا اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثنا
والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه بمنزلة حكم ما يصح لحوقه في الكلام مما لا يصح لا
لصيرورتها كالمهزة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن اثر الاول
واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على
مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور
الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثنا
الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه لو استقل لما علق بغيره وهو علقناه بما يليه
استقل وان دفع الاستغناء لتعلقه بما بعده عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان
يتعلق بغيره الثالث ان حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا فرق
يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة فلم تجز تخصيص
غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من
واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه
لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا

قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التي يليه دون ما تقدم منها فكذا في غيره دفعا للاشتراك اقول لقائل ان الظاهر من
حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو
سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام
وبين اللواحق فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى
فيكون ما تقدم من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان اريد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة
الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ
بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتأخرين فظاهر وكذا على القول
بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على
القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار
اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة
وقولنا ان تركت العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذه
فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يدانيه شوب
الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل
ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية
لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا
وانقطع عن المستثنى منه حسبما قبل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بنفيه
وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء هنا يخالف

الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فوجه المنع البين ط لان الاتفاق وا
على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب
توقف السامع على الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة
غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل
فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محقق
المدارية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص
الواضع على ان للمريد ان لا يريد ولا عن الظاهر ان يأتي بما يدل به في حال تشاغله بالكلام حيث
شاء منه فما لم يتحقق الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطرق الاختصار
واللفظ صالح بحيث صح لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان
تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من باب القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان
قد عرفت تشبثا فيه عليك فاستوضحه في صيغة الامر فانهما على القول بالاشتراك بين
الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب في ذلك لاقتضائها
كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة
في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير
منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق
به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك
انما هو في الحمل على الوجوب هكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند

بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرقها او فقا تما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحاصله انا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرضنا ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا غادا الى غير حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامهم في الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرايط وهي ههنا مفقودة **والجواب** عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب وما قيل لو جاز مع افادته واستقلاله الى اخره فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من المجاز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على

ان

ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما ذهب نحو اليه لانه
يمنع لينبه على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم
يجب فهو جائز فلم قطع على ان هذا النحو ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتضى
دلالة على ذلك **وعن الثالث** بنحو الجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز
القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه يحتمل مع ذلك ولا سبيل
الى منعه **وعن الرابع** انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان المستثنى هو العامل
في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعفه لبيانه مذهب جماعة من النحاة ان العامل
في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل لها بما تفهم المعنى المقتضي لكونها نائبة
عن استثني كما ان حرف النداء نائب عن ناد هو المنتحى سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة رضي انهم
حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع
لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك وانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص
عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع
مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا
كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع
الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا
عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على ذلك جوازه من حيث

[illegible]

اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض فلا يجوز
خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه
دون الاخر او فيهما ضمير واحد الاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن
الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ابدى
بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف
ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا مخالف لما نقل عنه من النص
على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رضي الله عنه عن الخليل ونقل عن
سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وانتصارا واجيب
عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما يوجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه
لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاؤه وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال لك عندي
عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك
الا درهما يرجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه
منها مثل ما ادخل ولو فقدناه لعلمنا ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناها راجعا الى ما يليه فقط
فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك ظاهرا وعن السادس بالمنع من انه
لا ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه
يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة

[illegible]

قوله والثالث هو المطلوب اقول اما ان يستند الى كل من الصفتين بانفراده او الى ذلك الضمير او يستند واحد الى الاخر ويحيل الاقرار الى الاخر او يستند من حيث هو واحد الى الضمير والاول باطلان بمثل ما ذكره وفي الثاني نوقش المطلوب اذ لا نزاع في ان العامل الواحد يمكن ان يحتمل لمعنيين انما النزاع في [illegible] فيه ان قد يعبر عن معنى واحد بلفظين ولا يكون معناهما مرادين بمعنى ثالث

فاذا

فاذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد

بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض

من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع للخيال فاسد الامر فيه هين

وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك سوقها الى هنا وتميز المختار منها

عن الضعيف **اصل** ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض

ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ

انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف واقتصر العلامة في التهذيب و

هو مذهب المرتضى رضي الله عنه على نقل الخلاف ولنا امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن

ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص

الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات

وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه

ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص

مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه

يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع

وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من قواعدهم ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره

المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ فرضنا انه اريد بالعموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي

واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح

احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت تخصيص

المضمر وصيرورته مجازا وهو مظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته

قوله والضمير في بردهن للرجعيات لان الرد لا يكون الا فيهن اذ لا رجعة في البائنة لانقطاع التعلق عنهن قوله وعلى الثالث يتوقف تخصيص المطلقات بالرجعيات وفي تعميمها لهما وللبائنات قوله اللفظ استعماله قد يقال اللفظ اقوى دلالة من الضمير لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف على خلاف الظاهر اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل قوله فان قلت الخ اللفظ انه منع لانتفاء المرجح ويحتمل ان يكون معارضة لاصل الدليل

مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته
فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزم التخصيص لكون الاول
واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه
حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا
على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف الظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف
التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن الضمير
عاما لئلا يلزم تخصيصه صيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين و
ما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير ارجح في الاية وبعولة
بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص فهو غير لازم فقد تقرر ان التخصيص خير
من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا احتياج الى اضمار البعض بل يتجوز بالبعولة به
عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم
الى رجحان التخصيص **احتج** الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو
له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل **والجواب** منع بطلان المخالفة
مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع **حجة** الشيخ ومن تبعه ان
اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص
الضمير العايد الى الظاهر به لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه
فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته مجازا
كذلك **والجواب** المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي
هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك

مقتضيا للتجوّز في لفظ العامّ فلابدّ في الفرار من مجازيّة الضمير بتقدير اختصاصه

بالتخصيص وبقاء المرجع على حاله في العموم ولمّا لم يكن ثمّة وجه لترجيح احد المجازين

على الآخر لا جرم وجب التوقّف أصل لا ريب في جواز تخصيص العامّ بمفهوم الموافقة

وفي جوازه بما هو حجّة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا

انّه دليل شرعيّ عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتجّ المخالف بانّ الخاصّ

انّما يقدّم على العامّ لكون دلالته على ما يتناوله اقوى من دلالة العامّ على خصوص ذلك

الخاصّ وتقديم الاقوى ظاهر وليس الامر هيهنا كذلك فانّ المنطوق اقوى دلالة من

المفهوم وان كان المفهوم خاصّا فلا يصلح المعارض فلا يجب حمله عليه والجواب

منع كون دلالة العامّ بالنسبة الى خصوصيّة الخاصّ اقوى من دلالة المفهوم المخالف

مطلقا بل التحقيق انّ خصوص المفهوم الّذي هو حجّة كثيرا ما لا يقصر في القوّة عن دلالة

العامّ على خصوصيّات الافراد سيّما بعد شيوع تخصيص العمومات أصل لا خلاف

في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وبه جمهورهم ايضا وامّا تخصيصه بخبر الواحد

على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلّامة وجمع من الناس وحكى المحقّق

عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيّد فانّه قال في اثناء كلام له على

انّا لو سلّمنا انّ العمل قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص

ومن الناس من فصّل فاجازه ان كان العامّ قد خصّ من قبل بدليل قطعيّ متّصلا كان

او منفصلا وقيل ان كان العامّ قد خصّ بدليل منفصل سواء كان قطعيّا ام ظنّيا وتوقّف

البعض واليه ميل المحقّق لكنّه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لانّ الدلالة

على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنيّة

سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا واعمالهما ولو من وجه اولى ولا

ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة احتج

المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم

مقاومته له فيلغى الثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والثاني باطل اتفاقا

فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص

المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على

الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه

وقع له لا له في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي النقل

لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من

وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ثبتوه

هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير

الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام

قطعي ولا تعارض الا اذا ضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي

على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل

مجاز عندهم دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان

نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع

والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية

المتن احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض

فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين

واعتبار الكتاب بطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق

يعلم هنا مما نذكره في محله من بحث الاخبار انشاء الله تعالى **فصل** في بناء العام

على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول

اما مقارنين اولا والثاني اما ان يتقدم الخاص او العام فهذه اقسام اربعة الاول

اما ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يعتد به الثاني

ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان

نسخا بالنسبة الى ما تناوله وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله

تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوز بين قائل بانه يكون ناسخا

وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين ابطله المانعون من النسخ

قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق ذلك **الثالث** ان يتقدم الخاص والاقوى

ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا

للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم

ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان

وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص

فانه انما يقتضي دفع الدلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو

هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام

على تقدير التأخر وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص بالازمان وليس

التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعيف لان مرجع

النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك

في مسمّى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع
والكثرة الى حدّ قيل معه ما من عامّ الا وقد خصّ كما مرّ حجة القول بالنسخ وجهان
احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول
لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار
لذلك المطوّل واجمال لذلك المفصّل ولا شكّ انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا
لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته **والثاني** ان المخصّص للعام بيان له فكيف
يكون مقدّما عليه **والجواب** عن الاوّل المنع من التساوي فانّ تعديد الجزئيات
وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا
كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيّناه من
اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع
اهون من الرفع **وعن الثاني** بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا
للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدّم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علّله بانه لا يجوز
تأخر البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل
عليه مقارن له وان كان قد تقدّم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة
التقديم من تأخر البيان **والجواب** عن هذا التعليل اولا انا لا نمنع عدم جواز
تأخر البيان وثانيه انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متأخرا ولم يتعرض المحقق
هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص
القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعند ناس انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع

قوله لما بيناه من اولوية اشارة الى ما ذكره اولا من الدليل على اولوية التخصيص بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب من ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ قوله ويتأخر وصف كونه بيانا الا صوب ان يقول ويقارن وهو كونه بيانا

عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص
المتأخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا
وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص
على العام لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما
ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز
بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان
يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام
فجوابه ان احتمال النسخ متعلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال
التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل
ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمنا رجحان التخصيص
على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث
يمتنع التخصيص كما في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه
تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز فهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل
على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العكس لا غير لا بد ومن لم يبين انه مع جهل
الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين
فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف به دون ما عداه

من الصور خاص فهذا التوضيح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول
مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل ينتفي هذه الصورة من البين ويبقى الحكم
بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة
عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير
ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ
انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عنه عند ذكر احتمال
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما وتأخره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان
تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصول لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الائمة
لانها هي التي عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقطت عنه
كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا
اذا فرضنا ذلك التوقف على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما
انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هيهنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم الثالث
ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص حينئذ بين ان يكون
مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق
والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على
شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج عن شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما
من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة

من

فهو مطلق من وجه مقيد من وجه آخر والاصطلاح الشائع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم
هاشميا والبس هاشميا عالما لا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء
كان الحكمان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين او لا كان يكون
احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلفا الا في مثل ان تقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الحكمان
والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم
هاشميا اكرم هاشميا عالما فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما
ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلاثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل
ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
نقله غير واحد ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له ان
تأخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه
مع غير ذلك المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في
المقيد بارادة الندب يعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم
يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ
المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين
بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض
وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى انه حمله على

قوله وكونه بيانا لا نسخا او بيانا ودلالته على ان المراد بالمطلق عند ... هو المقيد وبكونه نسخا ودلالته على حكم رفع حكم الاطلاق
المقيد للخروج عن العهدة باي فرد كان قوله لان العمل يلزم منه العمل بالمطلق لان العمل بالمطلق هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد منه وقد يوجه ذلك بان المطلق هو الماهية لا بشرط والمقيد متضمن لها فالعمل به يستلزم العمل بها

المقيّد بنفسه بيقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ما بقائه على الاطلاق فانه لا يحصل
معه ذلك بيقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتدأ مع دليل الاخر من غير
تعرض للاشكال وهو كما ترى اما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان
المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل
ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا
فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما
ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتأخر احتج
الذاهب الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد
فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على المقيد
والجواب ان المعنى المجازي مما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد
فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما قبله و
ليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب **الثاني** ان يتحد موجبهما منفيين
فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب
الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي عنه اذا المكاتب مطلقا الثالث
ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فعندنا
انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا
مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير
فصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فلانه
بحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه

اما

اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول

اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما

اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي

وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده

بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم

محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت

لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوايد **الاولى** ذهب السيد المرتضى

وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما

مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان

المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا

منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا

به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال **احتج** السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه

وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزندين والى

المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب

باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع

على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض

من هذا العضو **واحتج** معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة و

على الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال **والجواب** عن

الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد ان كان مستعملا في الكل

قوله كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو ظاهره كل بعض حتى الاصبع والانملة ... [illegible]

قوله فلا اجمال الا ان دلالته واضحة وان لم يكن على المعنى المراد هنا وقد تحقيق

قوله الى الاشاجع جمع الاشجع الشجع ... الاصبع [illegible]

قوله الى الزند الزند موصل الذراع في الكف ... [illegible]

اليد مشترك لفظا بين كل العضو وكل جزء منه ... [illegible]

قوله القطع ... [illegible]

الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك ايضا يكون مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق والتوقف فيما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وغاية الامر مثله فاما قد بينا ان القطع ناظر في الابانة **الثانية** عده جماعة من المجمل نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط والجزء وقد اخبر الشارع فيتعين الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات للغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم نفي الصحة

شرعية الا ان يكون المراد في النفي الاول ايضا كون هذا الكلام حقيقة شرعية لكنه بعيد فتدبر

تارة

تارة ونفى لكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال **والجواب** ان اختلاف العرف والفهم ان كان فسلمنا هو باعتبار اختلافهم فى انه ظاهر فى الصحة او فى الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظ عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل فى شئ ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء بل نفى الصحة راجح لما ذكرنا من قرينته الى نفى الذات **حجة** المفصل ان انتفاء الفعل الشرعى ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجرى النفى فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوى فانه يجب صرف النفى اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال **والجواب** ظ مما قلناه مرارا فنعيده **الثالثة** اكثر الناس على انه لا اجمال فى التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم فى مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل فى المأكول والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطى فى الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر والحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال **احتج** المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال **والجواب** المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه مثل والله

قوله والجواب ظ مما قررناه اى فى الجواب ان حجة الاولين تقريره لنا لا نسلم ان له حكمين عند الجميع له حكم عند لك نفعه فلا اجمال عندهما ولو سلم فكما يكون الاحتمالان متساويين ممنوع بل نقول الاجزاء اقرب الى الحقيقة لان الفعل الذى ليس بصحيح اقرب الى المعدوم من الفعل الصحيح الذى ليس كاملا وحمل اللفظ على اقرب المجازات اولى قوله

ذلك سابقا الى الفهم عرفا اشارة الى ان مثل ذلك وان كان ذلك مجازا فى اللغة حقيقة فى العرف حيث انهم يفهمون هذين المفهومين من غير تقدير الفعل فى نظم الكلام ولو تنزل عن كونه حقيقة عرفية لوجب حمل اللفظ عليه ايضا لانه راجح على غيره من المجازات

من

بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبيّنا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا
مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف
لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه وآله وهو كثير كقوله تعالى
صفراء فاقع لونها الى آخر الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر
الوجهين وكقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكاة المأمور بايتائها
والفعل من الرسول كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
لقوله ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده و
اخرى بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي
كما اذا ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه
يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل المرتضى
رضي الله عنه فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة
والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر محتمل لجاز ايضا تأخير بيانه لانه في
حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه و
حكى العلامة في النهاية عن بعض الناس بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا
آخر هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام
والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه

ويبن قول السيد بعد امعان النظر فرق لان في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل

البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تأخير

بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا

بالخطاب فالعجب بعد هذا من رغبة العلامة رضي الله عنه عن قول السيد وموافقته

لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد في المخالفة لما هو المعروف

بينهم من اشتراط تأخر الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا متفقا عليه من غير توقف ولا استشكال

وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه

المنع من جواز التأخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث

بعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه

واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في

كلا الوجهين ويشرحه وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال

هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التأخير سوى

ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه ونبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل

فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان

العزم مما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به حجة

المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير

ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع

الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل

فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له

وامّا حجّتهم على منع تأخير بيان غير المجمل ايضاً فنعلم من حجّة المفصّل وكذا الجواب احتجّ
المرتضى رضي الله عنه على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انّه لا يمتنع ان يفرض
فيه مصلحة دينيّة يحسن لاجلها ما قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبيح وهو الخطاب
بما لا يفهم المخاطب معناه فانّ هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانّا نعلم ضرورة انّه يحسن من
الملك ان يدعو بعض عمّاله فيقول قد ولّيتك البلد الفلاني وعوّلت على كفايتك
فاخرج اليه غداً او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتأتيه وتذره
اسلّمها اليك عند توديعك وانفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضاً فتأخّر
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تأخير اقدار المكلّف على الفعل ولا خلاف في انّه لا
يجب ان يكون في حال الخطاب قادراً ولا على سائر وجوه التمكّن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا
ملخّص كلامه في الاحتجاج للشقّ الاوّل من مذهبه وهو جيّد واضح لا نزاع فيه واحتجّ على
الثاني على منع تأخير بيان العامّ المخصوص بوجوه ثلثة الاوّل انّ العامّ لفظ موضوع
لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدلّ في
حال خطابه انّه متجوّز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلّة في قبحه انّه خطاب يريد به
غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدلّ على ذلك انّه لا يحسن ان يقول الحكيم منّا لغيره
افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيداً وهو يريد اضربه الضرب الشديد لانّ الذي
جرت العادة ان يسمّى قتلاً مجازاً ولا ان يقول رأيت حماراً وهو يريد رجلاً بليداً من غير
دلالة تدلّ على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لانّ الحقيقة تستعمل بلا
دليل والمجاز لا بدّ له من دليل وليس تأخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى لانّ المخاطب
بالمجمل لا يريد به الّا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عمّا وضع له الا ترى انّ قوله تعالى

خذ من اموالهم صدقة اذا دبر قد ا مخصوصًا فلم يرد به الا ما اللفظ بحقيقته موضوع
له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال
فيما وضع له وليس كل من يستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ
ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل **الثاني** ان جواز التأخير يقتضي ان يكون المخاطب
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقا لا يخلو من ان يكون دالا به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة له فيه او يكون
قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ
العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا خصوص زمان الحاجة ليس
بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم
قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا
يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت
الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام
الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويتبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل
يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد
خصوصه الى ان يدل دليل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك
اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم
او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على
الخصوص فيعمل عليه هذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صاروا اليه من

يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على

هذه الدعوى ما الغافي تقريبه ما علقناه بعين الناظر غنا لما حطها الى ادامه من زيادة

التقريب والجواب اما عن الاول فالنقض بالنسخ ولا وبيره ان من شرط المنسوخ

كما اعرف بيان لا يكون موقتا بغاية نعيض ارتفاعه حتى انه حد من الموقت ما يعلم

الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا

الفعل الى ان نسخه عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار

وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلافه وذلك لظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في

غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا الجا بعض اصحاب هذا

القول الى طرد المنع في النسخ ايض كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيان الاجمالي بالمنسوخ

فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ره ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مر ثانيا له الاشارة

وجعله وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان

مدة الفعل المامور به والوقت الذي نسخ فيه عن وقت الخطاب فان كان مرادنا بالخطاب انه

اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فلا انهنا اليهم من غير بيان ولها مراد في حال الخطاب

هو من فوائده ومراد المخاطب وهذا هو نقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل

ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية وان قيلوا ليس يجب ان يبين في حال

الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا

لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما

يحتاج في هذه الحالة الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما اعتمدتم

عليه في نفيكم تاخير البيان لانكم لو جوزتم البيان لشيء يرجع الى الخطاب في الامر يرجع

قوله والكلام لو جيزت الخطاب الخ يعني ان الكلام لو عرى عن الخطاب البيان ... بيان ... قبيح ... الى المكلف ... على ... بيان ... منه

قوله واراد بذلك غاية معينة نظر الى ان هذا الكلام صريح في ... النسخ ... منه

قوله وان قالوا لا حاجة الخ يعني ان المكلف في الامر نفس ... صفة ... يمكن ان ... منه

الى

الى ذاخر علة المكلف فى الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر راجع
الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجوزون ان يكون المكلف فى حال الخطاب غير قادر
ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ فى رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان
كان منعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب فالى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوايده فهذا منتقض عنده العموم وغايته لانهما من جملة المراد وقد اجزتم
تاخير بيانهما وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب
المجمل بعض فوايده دون بعض فقد اخرتم مثله فالرجوع الى ذاخر العلة نقض منكم لهذا
الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له و
عليه ونحن نعيد عليه كلامه ههنا وننقضه بمثله لانه بعين ما نقض به دليل خصمه غير
محتاجين الى تشبيه التغيير فان مواضع الاحتياج الى تغييرها لا يكاد يخفى على المتامل
طريق تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحمل وتحقيقه انه لا ريب
فى اقتضاء استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو الفارق بين
الحقيقة والمجاز وفى منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى
وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه
الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز
وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه
وقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها
يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع فى جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة

بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة الى الكل كان تخفيفه ولو كان مجرد التلفظ
باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يخرج بذلك لاستلزامه الجهل والذي يظن في موضع
النزاع اعني الاغراء بالجهل انما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل
وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه لم ينقلوا في ذلك خلافا وغرا لحد جوز العام المخصوص منه
اكثر المحققين كالسيد المحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع المخصص مع ان
ما ذكروه من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هنا ايضا لان السامع للعام مجردا عن
القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مراده فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه
لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض
وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على
شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضيه
والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تأخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود
نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون
بيانه في الاصول ويكلف المخاطب الرجوع الى الاصول ليعرف المراد فالذي يجب ان
يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل
ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من
جوز تأخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من
الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذا اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان
البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان
قصيرا وطويلا مكلف بالفعل ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق

الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الوقت فقد
عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز
تأخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا اهل الزمان
الذي شرطناه لا يمكن فيه معرفة المراد يجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع
المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية
في اقصر منه وليس كذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن
البيان الى الخطاب فلا يحتاج في زمان الرجوع الى تأمل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت سماع العام المخصوص من دون
اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها اما
الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يقع على المخصص في الاصول فان قلت نتوقف عن
اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم نظهر له المخصص قلنا ما الفرق
بين هذا وبين ما قلناه من جواز تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة و
تمكنه من الرجوع اليها هنا وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت
موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ
له حقيقة لم يردها المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال عن
قبحه فان قلت هذا الوقت مستثنى من البين وانما ينفع الخلو عن الدلالة فيما بعده
قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تأخير القرينة عن الخطاب مطلقا فاستشهد بما ذكره من الوجوه الثلاثة فانه
يقال يتجه عليه انه دلالة العرف على القبح في الكل نعم هو في غير محل النزاع موجود و

وجود الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التشريك في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد

بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهي الاخبار عن الفعل المهدد عليه

مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد بعد ما انما تحصل مع مقارنة

قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تأخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد

المطلوب حصوله لا لمجرد كونه تأخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة متأخرا فيه منعنا

قبح التأخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث ليس من محل

النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران

القرينة فيها بالخطاب قضاء العرف بذلك فيها ايضا مع ان تجريدها عن القرينة

المبينة للمراد منها حال التكلم يعود موضوعها بصيرورتها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره

من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا

نم انه بالتأخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ

قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى

ان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب مطلقا لا يخلو من ان

يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي

ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحية

للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز رأسا اذ من المعلوم ان

اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في

دلالة اللفظ قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز

فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجد القرينة والا فعلى المجاز واي بعد

قوله بينة كذبا انما يستقيم هذا لو كان الكذب عدم مطابقة المفهوم الظاهر من الكلام للخارج اما لو كان عدم مطابقة المعنى المراد للخارج فلا يلزم الكذب فتامل

قوله قلنا هو لم يدل به خاصة منع الدلالة

في هذا المآثر وانهم يقولون بمثله في زمان الخطاب لانهم يجوزون ان يجوز ما دام المتكلم
مشغولا بالكلام الواحد لما لم ينقطع لم يخبر السامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند
انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة
عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان واختلافنا بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل
التأخير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك لانه قبل وقت الحاجة لظهور منع قيام بعد ما علمه
من جواز التجوز قبله عدم بعده كما يقوله سوف وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي
لقيام الدلالة قبل فينتفي فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما
يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا قلنا ونحن لا نجيز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعني
الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز فيها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان
فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المتنبه
وهو غير ضائر ولا يقتضي خروج القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى
القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال
الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد قضا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص
عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج
الى القرينة هو العموم فان الخصوص ينتفي الارادة على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص
وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية

والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم انه
محال واحال اخرون العلم به مع تجويزه وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجج ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدى والاضراب
عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد قطع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية
من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي
طايلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فايدة
ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
ومتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ مأمون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان
وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة
في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه لكن يعلم كونه في جملة المجمعين
ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم
يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم
في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي
الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو
خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة
لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق

الخمسة

الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الامر لعلم القطعي بدخول الامام
في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل
وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم بالمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه
عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى
من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف وبتاويل الخلاف
على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد وبارادتهم الاجماع على روايته بمعنى
تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية المشهور
اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها فهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في الاصول
من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجيته مثله
كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فواضح حالا في الفساد من
ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد ينالها يد التاويل و
بالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها
والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول
الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام
كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من
عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث نعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على

ما ذكرناه المقارن لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه
حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والحدس هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترض العلامة ره بانا نجزم
بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض
عن ذلك القائل لان ذلك كلام في ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل
غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل
كما يصرح به قوله اخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار **الثانية**
قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم له مخالف فليس اجماعا
قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ومع عدم علم العين لا
يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم
علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك
لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء
بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون **الثالثة** حكم فيها
ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائل اللحوق
في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الفتوى او الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى

قوله بعض علماء اهل الخلاف هو
فخر الدين الرازي نقل عنه
العلامة
في نهاية الا
صول قوله الا
في زمان الصحابة في قول
هذا القائل من اهل الخلاف
طرف
للاجماع
فالاجماع في
زمن الصحابة الذي
هو حضر جاز المعرفة في
زماننا مثلا لا طريق للمعرفة
حتى يكون مفاده تخصيص المعرفة
بذلك
الزمان للاجماع
فينا فيه معرفتنا في
زماننا فظهر مما ذكرنا من
ظم كلام القائل انه انما يريد غير
الاجماع الذي في زمن
الصحابة واثبات ذلك
مشكل جدا
اما
حصول الجزم بالمعرفة في غير ذلك
الزمان بالنقل والتسامع للاجماع
الحاصل في ذلك الزمان
قوله غير ممكن عادة
هذا مشعر بان
الوقوف
على الاجماع الحاصل في زمن الصحابة
ايضا ابتداء من غير جهة النقل
ممكن
ولا يكفي
ذلك مع ... خلاف
الظاهر من كلام الحاصل غير
صحيح في نفسه عند محققي الاصحاب

[illegible]

بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي
الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب
حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية
الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان
مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس نفسه وممن اطلع على
هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة
لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس سره ان الحمصي حدثه
انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن
فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
الثانية اذا اختلف اهل العصر على قولين لا ثالث لهما فهل يجوز احداث
قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم
يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقص وهو تفاوت
قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصصة
قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض
دون البعض قول ثالث وجمعوا هم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا
متفقا عليه ثم لا فلا فالاول كمسألة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني

من
الزوج و
الزوجة وتجب
العنة تختصان بالزوج
والاخيران تختصان بالزوجة
فهي في كل منها خمسة وقد زاد
بعضهم الجنون وبعضهم في الزوج الخصاء
فهي الزوجة ستة وفي
الزوج ستة وفي الزوج
سبعة قوله وقيل لا يفسخ بشي
منها وهو مذهب ابي حنيفة
لان النكاح لا يقبل الفسخ
عنده ويمكن الزوجة ان ثبتت
وتضرع مع الجب والعنة الى الحاكم
مطلقه قوله للاتفاق على انها
لا ترد مجانا اي الاتفاق ا
الفريقين على ان الامة بعد
الوطي لا ترد مجانا صح

كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل
جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا وقع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز
واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا
لان الامام في احدى الطائفتين فرضنا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه
واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة تترك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد
الخامسة اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فان نص على المنع من الفصل فلا
اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما
العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث
اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين
فانه فصل وان لم تكن بينهما علاقة قال قوم بجواز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا
عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع
وذلك كله واضح السادسة اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب لم يكن الامام منهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم
تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب
العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه
المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام قال وبمثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل
طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره

قوله دليل قاطع يشمل هذا
الظاهر ما اذا كان في المسئلة دليلان
ظنيان
حكمهما واحد هما
ارجح او لا احدهما دون
ظني للاخر دليل الحكم اصلا ولا
يخفى ان الحكم بالتخيير بالعمل في الصورتين
مشكل نعم لو كان الدليل

قوله
باطراح القولين
يمكن ان يكون المراد
بطرح القولين عدم العمل
بمجرد قوليهما وترك دليليهما
بل لا بد من التوقف في التماس دليل
مرجح لاحد القولين حتى يصح
العمل باحد الطرفين
وعلى هذا لا يرد

عليه
تفريع الشيخ في تضعيفه انه
يلزم اطراح قول الامام ان ترك
وطلب المرجح حتى يظهر قول
الامام وكان للشيخ
حمل ذلك على
ترك
القولين واحداث قول ثالث
ولا يخفى ان العبارة المنقولة منه

المعصوم فاتّ كلام المحقق ره هنا جيّد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدّم منّا الاشارة اليه فائدة قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين فهل
يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصحّ اتفاقهما
بعد الخلاف لان ذلك يدلّ على انّ القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيّرون ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال
يصحّ الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
أصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجّة فصار اليه قوم
وانكره آخرون والاقرب الاول لنا انّ دليل حجّية الخبر الواحد كما ستعرفه يتناوله
بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتجّ الخصم بانّ الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت
بخبر الواحد والجواب يمنع كلية الثانية فانّ السنة اعني كلام الرسول ص اصل من اصول
الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة ثمّ انّ الاولى لابدّ لحاكي الاجماع
من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلّها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى
العلم لكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره لكونه حجّة وجب البيان حذرا
من التدليس لانّ ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفرض اسنادها الى الرواية فترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في خبر الواحد حكم الخبر فيشترط في قبوله
ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتّى التعادل والترجيح
على ما ياتي بيانه في موضعه ان شاء الله وكثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة
تأمل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج
الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل فربما

يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسايط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيما ان قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه ان اقتضى ترجيح الاجماع الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما ينافيها ويساويها او يزيد عليه في الجانب الاخر كما شعر به

الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هنا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه وافيا اللهم الا ان يذهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق كذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر

المطلب الثاني في الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع مع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى

قوله ولا ريب في امكانه اي عقلا لان فرضه لا يستلزم محالا وقوله من ذوي الملل الفاسدة كالسمنية وهم قوم من الهند ينسبون الى سومنات وهو اسم صنم ... اسم موضع صحيح

صنم

تناقض

تناقض المعلومين اذ اخرج جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه
لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم وبين العلم بالضروريات والتالي
باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين
فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه
وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري
فهي كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف
حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر يهابه الف من الاشخاص
وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى
لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوع
الفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود
العادة هنا وعدمها هناك وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن
الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما
نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة
والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف
على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول
ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند
علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين و
الواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد

قوله لانا نجد العلم الضروري فرع الدلالة في بطلان مذهب الخصم تنبيه على بطلان من قال ان العلم الحاصل من التواتر نظري كالغزالي والكعبي والحسين البصري حيث جعل ضرورية هذا العلم الضروري ضرورية وهم قد استدلوا على نظريته بان هذا العلم يتوقف قوله فرق بين العلمين الخ والفرق بين العلم المتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين باعتبار ان الثاني من الاوليات التي يكفي فيها تجرد تصور الطرفين في النسبة والمتواترات من قبيله فهو نوعان صح

قوله لجواز المباهتة والعنادي لجواز ان يكون الحكم الضروري غير حاصل لعدم الاحد الاسباب والذكر في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين

التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد رحمه الله اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شرطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنها احرى **فائدة** قد تكثر الاخبار في الوقائع وتختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع

اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلّوا وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت

قوله ونعلم به موت الولد في حصول العلم
هنا خفاء في افادة العلم ناشئا اذ يمكن ان يقال
ان
القرائن
مستقلة بالافادة
على ما فرض من العلم بانتزاعها
ولد معين له على الموت قوله
لنا انه لو اخبر ملك فان قلت المدعى
مركب من امرين احدهما عدم جواز الاخبار ...
والمقام لم يتعرض للاول وانما اثبت
الثاني بمثال فالوجه في ذلك قلت
الوجه فيه احد امرين ...
كما ادعى كثير من الاصو
ليين واما ...
كلامه
مع من ينفي الافادة
مطلقا
متفق عليه بين
الفريقين في النزاع انما
وقع في الثاني فلهذا تعرض له
دون الاول قوله وكذلك
الملك واكابر مملكته
اي في خروجهم
على حالة
منكرة غير معتادة من دون موت
مثله

الولد يجد ذلك من نفسه وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل
ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها
انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا عقلية ولا نزاع الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء
عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بيّن الثاني انه لو افاد العلم لادّى الى
تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك
جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع
النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام
الاطراد في مثله فانه لا يتخلف عنه العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع
ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع لم يكن
مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك [illegible]
اصل [illegible] من خبر الواحد من القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة ونسبه الى جماعة من اهل
الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب
فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن
ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول وهو الاقرب لنا وجوه من الادلة
الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم

عند انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم
حيث سند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف علقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما
اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص لكل بعض من القوم بعض
الطوايف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم
او ولينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل
بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع
حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله ثم يوجب المصير الى اقرب المجازات
اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبيته
ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود
المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ما ادعى كون مطلق
الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار
لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر
اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب
منه ما في المجمع والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية
الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان
الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا انتهضت الاية
بالدلالة على حجية الخبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل
معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل

ذكر التفقه في الآية يدلّ على أنّ المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع
وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر في حمل الخطاب عليهم وانّى لكم
باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا
وجه الدلالة انه سبحانه علّق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب
او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بيّن وما يقال من
ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون ح
من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اتفاق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد
منهم انكار ذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة ع حديث يضاده مع كثرة الرواة
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعوّلوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام
والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى رضي الله عنه واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ
سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام

مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا
بصحة ما افتى به المفتي منهم عوّلوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدوّنة
فيسلّم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن الائمة
فلولا ان العمل بهذه الامور جائز لما اجمعوا عليه ولا نكروه (جائز له لا ينكره ويتبرأ من العامل بها) وافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا
ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد
وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا يكاد يحصى وقد تكرّر ذلك مرة بعد اخرى وشاع و
ذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين
او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسدّ قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن
لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر
الواحد ووضوح كون الاصالة البرائة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض
بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي
منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل
للحاكم من شهادة العدل الواحد ودعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد وبالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد وبالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا
نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائهما

قوله فقال ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك
اي مع العمل بخبر الواحد والمراد بهذه الاجماع السكوتي ليس بحجة اصلا لا قطع ولا ظن
قوله كان التكليف فيه بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن بجواز اعتبار الثاني
صح

ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى رضي الله عنه في معنى الاسباب

والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما خارج

محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر

حكم الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم

بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة يصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ظن مخصوص

فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها

من قبيل الخطاب المشافهة فقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان

ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين

الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها

وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد من تعريفنا بسائر

على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال

ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره

بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد

تبين خلافه ودلالة اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف

المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة

للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة

لمن المستدل بها بنحو ما ذكر اجراء في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالى

ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظاهر وقوله تعالى ان يتبعون

الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع

ما ليس في ذكر الكتاب بحمل ... ليس صورة ... يفيد القطع ... الظن لا احتمال وجود الخبر المعارض ... ولا تحصيل الدليل الدال على المشاركة ... على سبيل ... الظهور ... اصالة البراءة ... ان الظن ... المستفاد من البراءة الاصلية ... من غيره ... لخبر الواحد ... ظن ذلك مخصوص لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل ... اتباع الظن يمكن ان يق ظاهره مخصوص بالتبع وقد اشار اليه المص ... ان يق ان هذا دفع للايجاب الكلي

الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان الخبر الواحد لا
يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل التبانيات
من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله تعالى بالعمل بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى
ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث
عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق لهم بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان
ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي
يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح
بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط
في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما
اشبه ذلك فالجواب عنه اما عن الاحتجاج بالايات فان الذم مختص بالظن المطلق بقيد بالدليل
وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع
الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما يعتقدونه وايات النهي محتملة لذلك

قوله انه بين في جواب المسائل التبانيات وهو ما نقلنا عنه قبيل ذلك مخالف
قوله لكل مخالف ذكر [illegible] في
المسائل ان المخالفين
من اهل [illegible]
لا [illegible]
كرون
في كتبهم و
مقالات اهل
الاراء والمذاهب
ان الشيعة الامامية لا ترى
العمل في الشرعيات باخبار الاحاد
وقال شيخنا المفيد ذكر ذلك ايضا
في كتابه المقالات الذي صنفه كذا
كذا نقل عنه ره قوله فالجواب
عن الاحتجاج بالايات
اي في الجواب عن
الاحتجاج با
لايات
ان
الخاص فقد
ببعض الافراد
كتخصيص الخطاب في
لا تقف بالنبي لانه غير
متعبد بالظن حتى ان الامر
في الخطاب الذي يكون لمعين وجوب
الى [illegible] انما هو فيما لم يعلم وجه المطلق
بقيد بعض الاشخاص كالصحابة مثل
او بعض
الازمان كزمان النبي ص كان يحصل به
العلم
منه

ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد
ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في اول بلوغ الرابع
من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة يقتضي المشاركة لهم في التكليف بتحصيل
العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنادا ووهم وهذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما
ذكر المرتضى رضي الله عنه جوابا اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد
مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على ما نقله له نقض لغرضه
ان لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد
الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من زمن ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي
بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في
هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين
عليهم السلام فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم
يؤثره على العلم وقد اورد السيد المرتضى على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان
قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء يعولون في الفقه كله واجاب بما
حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما
لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا
في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد
الاقوال من طرق ما ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وبالاجماع

قوله ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي الخ فيه نظر لان السيد لا يوجب تحصيل القطع بالحكم الشرعي بل يوجب تواتر السند في جواز العمل سواء كانت الدلالة قطعية ام لا ولهذا العمل بظواهر القول وظواهر الاحاديث المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد قطعا وكل حكم كان الطريق اليه [illegible] لا يكون هناك تكليف ليلزم التكليف بالمحال بل يشترط هذا بموضع التردد في القول بالوقف صح

قوله ويعلم بالضرورة صحيح ان حصول العلم عقيب التواتر ضروري وقد نقلنا عنه سابقا انه متوقف في كونه ضروريا او نظريا صح

الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيهما بتحصيل العلم غير جايز و
الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد تكرر منه في غير موضع من
كلامه نعم فتستوي الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام
الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام
الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن فساد ما صرح على العمل بخبر الواحد
وعدمه مع ان السيد قد اعترف في المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلوم
مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد
ويبقى الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة
في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة
وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام
الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واشاروا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف
انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء أئمتنا المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة
كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه وقد تفطن
المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد
اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين معا فقال وذهب

قوله فيستوي الخ فيستوي حينئذ جواز الاكتفاء بالظن عند تعذر تحصيل العلم الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن مثل الكتاب واصالة البراءة في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه في الرابع من المحجة وفيه نظر لجواز ان يكون العمل في غير الاخبار منوطا بالظن المستفاد من ظاهر الكتاب او من اصالة البراءة او بالاجماع الواقع على حجيتها ولا يوجد شيء منها في اخبار الآحاد فلا مساواة بينهما صح

قوله واما مع امكان تحصيل العلم عطف على قوله والاكتفاء بالظن يعني الاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم حالا لا شك فيه واما مع امكان تحصيل العلم كما في عصر السيد وما قبله فيتوقف العمل بما لا يفيد العلم على قيام الدليل القطعي على العمل في سلك القطع ويعمل بالعمل حقيقة ولا حاجة لنا في هذا الزمان الذي لا يمكن تحصيل العلم الى البحث عن قيام

[illegible]

شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام
ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه
ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما
عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج
الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هناك وزاد
في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي
ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اشتمال الدعاء بالبحث عن احوال الرجال فمن
المجاز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما ترتب
الوجه الثاني من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون
رجاء لتلك الاثار وحرصا عليه على انا نحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل
على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن لذلك المرتضى رضي الله عنه على نقلها حيث
ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه
المذكور من الحجة لما مر بانه فات في تتمة الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله
المطلب الثاني وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر و
نقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور
اهل الخلاف على ذلك ايضا ويحكى عن بعضهم القبول قياسا على جواز الاقتداء
به وهو تمكن من الصيغة لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وتسليما لكن الفارق موجود

كما يعلم من قاعدتهم في نفوذه ومنع القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية
الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله
تعالى متنفر عن الكذب والصبي باعتبار علمهم بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب
ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما
سمعه قبله فقبوله حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي ح مع ما يفقد مانعا
وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحيته لوجود المقتضي ح وهو ما يفقد مانعا
للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ وهو شامل للكافر وغيره وان قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدلالة
مفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه
هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى
المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة قد عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى
وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق رضي الله عنه بانا لا نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر
في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسد المذهب وحكى والدي قدس سره في فوائده
على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب
عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ولا فسق اعظم من عدم
الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من انه كان من الناووسية هذا
والاعتماد عندي على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل

الكبائر

الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين
الاصحاب وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه
بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في
الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على
المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز
من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد هذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي
هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع
الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا
فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقدم
العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف لا
بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى
ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال
والفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيده
كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم
بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجز
معها عن الكذب لا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه
يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر

فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة

وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة

بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة

وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو فرض دليلا لخصصناه به عموم ظاهر الاية

لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا ونفي العلم بحصوله فيحتاج

مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم

انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا

بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي

الواسطة في صدد الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب الذي

ذكرناه انما هو فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب الواقع في رواة

الاخبار التي تمس الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك

عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع

منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تتحقق بها العدالة فان ذلك غير

ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة

المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر لكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي

غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة

سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت

الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم المانع من الكذب فيقوم في

قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق

قوله وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول استدل بهذا [illegible]

وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الرابع
الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما
يتم به فائدته ويختلف الحكم به او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه
او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير
ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا
فلو عرض له السهو نادرا لم يضر اذ لو كان شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو
وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر فصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة
والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو
واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما
العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا تقبل
فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة
ومن شأنها اعتبار التعدد فيها اذ هو الظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول
العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فيتعين عند ما سواه ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل
احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية
بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم
فاسق بنبأ فان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند
خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي
الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو

ثم انكر انه خبر لان الشهادة لا بد من ان يكون مستندا الى العلم القطعي والعلم بالعدالة ممتنع عادة

العدالة لا التعديل نعم هو احدى الطرق الى معرفة الشرط سلمنا لكن زيادة الشرط

بهذا المعنى على شروطه بهذه الزيادة المخصوصة في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد

من ان يتبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض لوجوه الى شهادة الشاهد

والمشروط يكتفى فيه بالواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين بهذا الوجه

من الخبر بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على شروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار

ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط مناسب لطريقة اهل القياس فكانه وقع في

كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجد في كلام بعض

العامة حكاية عن بعض الاخرين منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى

القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية

من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على

العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا فترك

العموم في الاية على حسب ثبوتها والاخبار بالعدالة التي تؤدي الى حصول التناقض في مدلولها

وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على

العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها

توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار

بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه

لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه

كيف وتخصيصها لازم ان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث

ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد هذا من كلام الشاهد على ان النظر في

في الوجه

في الوجه الاول انما هو بالقياس كما بيّنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة
الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد اشتراط التعدد جار فيه والمختار
في المقامين واحد أصل اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب
فقال قوم بالقبول فيهما وصار آخرون الى الخلاف فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصّل ثالث
فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستند اهل هذه الاقوال الى اعتبارات
واهية ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها
اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي اختاره العلامة
رضي الله عنه هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما
والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب في النهاية الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم
عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر
السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما اختاره
العلامة هنا أصل اذا تعارض الجرح والتعديل فقال اكثر الناس يقدم الجرح لان
فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته ولو حكمنا
بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى مهما امكن وهذه
الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه انه
ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب
التوقف وما قاله هو الوجه أصل اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل
بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان لان ذلك بناء على
اعتبارهما وهو اختيارنا والدي رضي الله عنه وذهب المحقق الى الاكتفاء به هنا

قوله ومنه يعلم ضعف ما اختاره العلامة فيه انه ويمكن ان يقال ان العلامة اكتفى بالاطلاق فيما [illegible] ويختلف الاسباب بتغير المذهب [illegible] ذكر السبب [illegible] فلا حاجة الى ذكر السبب [illegible] الاول تعديل العدل [illegible] فانه يدل على [illegible] [illegible] السبب مخصوص [illegible] [illegible] الجرح [illegible] اذا تحقق [illegible] فيعلم [illegible] المخالفة [illegible] عدم [illegible] [illegible] التعديل والجرح [illegible] العلم [illegible] ذكر السبب [illegible]

دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا يعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه
الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى
الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه لشرطه العدالة
في الراوي لان الاصحاب ينحصرون في العدول انما الكلام في التعديل بما يقبل مع انتفاء
معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتمييزه لينظر هل له جارح ام لا
ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع
الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل حال ما يحتمل
ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات
بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في
جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة
الجرح اصل لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل
منه بسببه وهو في الرواية من المعصوم نفسه ظاهر معلوم واما في الرواية عن الراوي
فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه
ودونها القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية
كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ونقل الجمع الاكثرين
خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب والتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية
بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل واحد منهما احدهما تنويع

قوله لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول
حتى يكون اخبره في بعض الاصحاب
تعديلا له ...
...

المحدّث في العمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدلّ على الواقع كما اجزني اجازة و
نحوه والقول بتقييده في غاية السّقوط لانّ الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور
مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه
للتوقّف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيّدا بقوله اجازة تجوّز
مع القرينة فلا مانع منه ومثله في القراءة على الراوي لانّ الاعتراف اخبار اجمالي و
لم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانّما ذكر بعضهم انّ قبوله موضع وفاق وان خالف
فيه من لا يعتدّ به ثمّ انّ جماعة من النّاس جازوا في صورة الاعتراف ان يقول الرّاوي
اخبرني وحدّثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه
مقيّدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانّه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها
فيه وان كانت مقيّدة حيث قال وامّا قول بعضهم يجب ان يقول حدّثني قراءة عليه
يزول الابهام ويعلم انّ لفظ حدّثني ليست على ظاهرها فمناقضة لانّ قوله حدّثني
يقتضي انّه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانّه
نفي ما اثبت وهذا من السّيد رضي الله عنه في غاية الغرابة فانّه سدّ لباب المجاز اذ ما من
مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى قوله حدّثني ما ذكره فقوله
بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انّه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف
بما قرأت عليه تشبيها بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلّامة ره
الى آخره هذا الكلام عن السّيد رضي الله عنه في النهاية ونظر فيه قائلا انّا نمنع اقتضاء
حدّثني حال انضمامها الى لفظ قرأت انّه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيّد و
تفصيله ما ذكرناه واذ قد تبيّن ضعف ما ذهب اليه السيّد واتّفاق من عداه من علمائنا

قوله فلا مانع منه لان المانع [illegible]

على صحة الاطلاق المقيد على القرائن مع الاعتراف فاني طالع من اجاءه مثله في صورة

الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني تجويز الرواية بالاجازة تسويغ قول

الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع التحديث

تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا والظاهر

من لعل امره في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية

بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان

ما للمتحمل ان يروي به له ذلك اجازة له او لم يجز وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة

وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا

ان المتدبر في سابقها ولاحقها يطلع ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني و

اخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف

اصول الفقه اباء ان يقول قارئ الحديث على غيره ممن قرأه عليه فاقر به حدثني و

اخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه فاقر له

به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه

سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لانه نقل حديثا واخبرني

عن ذلك وهذا كذب ثم ذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث

غيره ويقول له في كتاب شار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأ عليه

ويعترف به له في علمه بانه حديثه ثم قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد

وعمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة

وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث ترقى ان

قوله المعنى الثاني من المعنيين لجواز الرواية بالاجازة تجويز ان يقول الراوي بالاجازة حدثني واخبرني الخ من غير تقييده بالاجازة وقد نسب هذا الى بعض العامة فالاولى اجازة الشيخ اختاره منه ره

الحق ان هذا ليس بشئ لان الاجازة ليست باعتبار العقد وعرفه واخبرني يدل على الاخبار فهو كذب فلا منع للعدول ارتكابه ولا قال المص ره وهو بالاعراض عنه حقيق قوله حدثني واخبرني

الى من غير تقييده بقوله ره عليه كما هو مذهب كثير من الاصوليين او مقيدا بها كما هو مذهب اكثرهم فلا يرد ان كلام المصنف في الاصول لم يقولوا بجواز هذه الالفاظ مطلقا فلا

صح

18114

الاجازة

الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي فيجوز العمل
به عند من عمل باخبار الآحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب
وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص
الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بنحو ذلك في القرائة على الراوي كما عرفت
فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول فيهما حيث صرح
بجواز العمل في صورة القرائة وعبر عنها بما يشعر بنوع شك نظر منه الى ان دلالة الاجازة
على المعنى المراد دون دلالة القرائة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان دلالة ما توهمه
ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما
يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه
غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك
امر مطلوب مرغوب للتيمن به كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة وبما اتى في
غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من
انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب
وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا طي ذكرها على غيره **اصل**
يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور
الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف
في ذلك من الاصحاب نعم للبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به و
حجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت

لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس

ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة

وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل

وان تغاير اللفظ اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك الواسطة

راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل وعن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف

بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال

العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل

محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما

سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد

من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن

عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها

معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها

عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها

وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول والرد

لنا ان من شرط القبول معرفة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم

توجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مقتضية لها لانا نعلم بالعيان ان

العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره ان يكون له جارح لا يعلم كما ذكرناه

انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف

ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول مراسيل ابن ابي عمير مع عرفان الراوي

فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار

الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو مما يتهادنه على مجهول العين وقد علم حاله

وان كان مستندا الى الرواية عن العدل فهو مما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك

غير كاف لجواز الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا

يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج

على مختاره في النهاية هذا ما نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته

اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي

عمن لو سئل عنه لتوقف فيه وجرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله

فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه وهذا الكلام كما ترى يدل

على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون

المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن

محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى اخره

ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة

القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل

له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي

ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول ص يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي

العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور

فساده والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققنا فلا نطيل بتقريره

تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة

والضبط وعلمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح
وما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما
يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء
الى المعصوم وان عزاه بعد تلك الرسالة او غيره من وجوه الاخلال فيقال صحيح
فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد
جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم وحده وقيل للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ
في الصحيح عن فلان ويقصد من ذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع
هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن
وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارض بذم مقبول ولا
ثبوت عدالة في جميع المراتب وبعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد
يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي
لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة
اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك
القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على
مجروح بغير فساد المذهب ومجهول ويسمى هذه الاقسام اربعة اصول الحديث
لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها المرجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع
تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء
المطلب السابع في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى
من الخلاف فيهما لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ

سواء

سواء فعل ام لم يفعل ووافقهم في ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول
لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر
يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو
ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون
النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه تعالى امر ابرهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى خمس وذلك
نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار
عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على
المشية ولا نسلم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو
فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا ولو كان ما
فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن
الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا
كانا كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا
به فينتفي النسخ اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله
ولا ريب فيه ونسخ الكتاب والسنة المتواترة وهي به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور

اهل الخلاف واتفقوا فيه وانكره شذ وذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه
لا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون و
هما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه و
ربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع
وفاق والبحث في ذلك قليل الجدوى وترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففى
جواز نسخه والنسخ به خلاف مبنى على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل
انقطاع الوحى ولا قال المرتضى ره اعلم ان اصول الفقه مصنفي في هبوا كلهم الى ان
الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع
الوحى فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول
اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده واذا
ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان من ذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضى انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى بر اتباع المؤمنين وهذا حكم
الحاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبى ص اخبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على
خطاء وهذا في ساير الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب
والسنة والنسخ لا ينافى الادلة وانما ينافى الاحكام التى تثبت حكم باجماع الامة
قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ باية تنزل ويثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على
خلافه والاقرب ان يقال ان الامة تجتمعه على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به هذا الكلام للسيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد
انه قال الاجماع دليل عقلى والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى فلا يتحقق النسخ فيما يكو

نجعلها قرانا ثم نعلم انه غير منسوخ

حسنه

مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتأخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون

عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره في هذه

الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع

انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكان الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمان النبي صلعم ثم

ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكما يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن

بالاقوال تدخل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهذا جيد غير انه لا يترتب

عليه فائدة مهمة كما لا يخفى اصل معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل

الحكم الثابت بدليل شرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على بدليل آخر

شرعي متراخ هو عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة

او غيرها وهو قول الجمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة

على الصلوة الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما الزيادة

الغير مستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها

ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما

علم من تفسيره وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى

يصير لو فعل مستقلا من دون تلك الزيادة لكان غير مجز من كل تلك الاحكام الشرعية

التي كانت له او بعضها فهذا الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين

على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه

لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه ولم يكن لهما حكم وكانه ما

فعلهما ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد وسلام

تسليم

ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة
وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه
ولا يحتج بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فيعتبر ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل خبر رفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين
بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد
وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخره نسخا لتعجيله اذ لو يرفع الدليل الثاني شيئا كعلاوة واما الوجوب
فان حكمهما باق من كونهما واجبين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار
منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب
بعدها اخرى واما كونهما لو انفردا لما اجزئا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم
لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي
لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف
يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به
فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا التحقيق عندك اثره هين كغيره من اثار
اكثر مباحث هذا الباب المطلب الثامن القياس والاستصحاب اصل
القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم
فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة
وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة

الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت ع
وبالجملة فهو يعدّ في ضروريات المذهب اما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم
فظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نصّ الشرع على العلة وكان هناك
شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن بعض المانعين الاحتجاج بان
قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار ويحتمل ان يكون
اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم
يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان يجوز ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل
خاص وهو محلها والحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون
القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب
لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا
عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه
مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم
بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر
يتاتى فيه تلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل وقولكم

العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا اذا لم يعرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة

من تناول المضر فلِمَ قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك ولكم لو صرح بان العلة هي

الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين ما وجد

لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار تقتضي الحرمة يوجب العلم

بثبوت هذا الحكم في كل الحالة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم

بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا

وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما

منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل

بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت

يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم

متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة

التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي

ثبوت الحكم في جميع موارد ها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف

على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم

متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل

الشرع انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في

صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون

مثل المصلحة مفسدة وقد يدعوا الشيئ الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون

وجه وقدر منه دون قدر وقال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي

وجه

وجب الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما

لم نفعله لوجه لذلك لاجله نقلناه بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في

النص على العلة حجة لان النص على الحكم في فقير على موضع ليس لاحد ان يقول اذا لم يرد في

النص على العلة للتخلي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم تكن نعلمه لولاه وهو ما

له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ورد لا لنزاع على كون النزاع في المعنى ظاهر

فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في

المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما

قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره

واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية

منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي وجهة المصلحة **اصل** ذهب العلامة ره في النهاية

وكثير من الناس الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه

من باب القياس ويسمونه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا

في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومية ونحوه غلبة وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة

لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير

المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب

ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه

اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره وحجة الذاهبين الى

كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام

في منع التأفيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك و

وأجيب بأن المعنى المناسب لم يعتبر لإثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا
في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس
ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بأنه لا تنافي للقياس الجلي إذ غايته ما يعرف الحكم فيه
بطريق الأولى حتى أن من قائل بهذا المفهوم دون القياس يجعل ذلك حجة على أنه ليس
بقياس وحجة النافين القطع بإفادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على
استحضار القياس أجيب بأن المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فإنه
مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد وإذا عرفت ذلك فالحق
ما ذكره بعض المحققين من أن النزاع هيهنا لفظي لا طائل تحته **أصل** اختلف الناس
[استصحاب]
في الحال ومحله أن يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك
الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى
دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير إلى الأول وهو
اختيار الأكثر وقد مثلوا له بالمتيمم إذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في أثنائها والاتفاق
واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الأول
أو يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالأول ومن اطرحه قال بالثاني
احتج المرتضى رحمه الله بأن في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لأن
الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في إحديهما وواجدا له في الأخرى فكيف
يسوى بين الحالين من غير دلالة قال وإذا كنا أثبتنا الحكم في الحالة الأولى بدليل
فالواجب أن ننظر فإن كان الدليل تناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا
استصحاب وإن كان تناوله الدليل إنما هو للحال الأولى فقط والثانية عارية

من دليل

من دليل فلا يجوز اثبات الحكم هنا من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو عن الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالته فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا
لمانع اذ لو لم يجب لذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا
يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال
ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق
بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود والاجماع على ثبوته في الاولى انتفت واختلف
في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار
ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار
في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان
حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى
من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال فمثل ذلك يحتج من قال فيجب ان لا
نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك
انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد
الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا هلاكه لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك
خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان
المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا

[illegible]

لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال التجدد. ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال

ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الذي

الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان

الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا

ينعدم الا لموثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لموثر فاذا كان التقدير

تقدير عدم العلم بالموثر يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد من عدمه والعمل بالراجح واجب

الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هنا

موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على

يقينه وكذا العكس ومن تيقن الطهارة في حال تيقن وبنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد

بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته و

لم تقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا الاستصحاب حال حياته وهذه العلة

موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء

الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البرائة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا

اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد

قال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال

بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم وان كان

يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل

الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية

وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق

بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكانا نسلم لا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو
العقد اقتضاء مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة واضعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لأن المقتضي هو العقد ولم يثبت تعارض فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضي الى دوام فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه هذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع اما اختاره اولا ومصيرا الى القول الاخر
كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى وكانه رحمه الله استشعر
ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى
وهو الاقرب **المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد اصل الاجتهاد في اللغة تحمل**
الجهد وهو المشقة في مرقها اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما
في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف
الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما
هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فيجتهد فيها او لا ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب
والشهيد في الذكرى والدروس والدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد
ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها
وحينئذ فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا **واحتج** الاخرون بان كل ما يقدر
جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى

وقد ذهب جماعة

ما نعلم بعض ذلك لتعارضها هو كل ما يعلم من الدليل واجاب الاولون بان المفروض
حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجزي المذكور
يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض
المسائل دون بعض على جزئيات استنباط المجتهد المطلق فهو غير ممتنع ولكن التمسك
في جواز الاعتماد على جواز الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق فهذا قد يقدر على
استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة
لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي تعدد القدرة على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب
الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد
عن احتمال الخطأ من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه قضاء للضرورة به واقصى ما يتصور في موضع
النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه
يفضي الى الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض لحاقه ابتداء بالمجتهد فهذا الحاق له
بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض لحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت والاجتهاد
وهو غير معروف [اصل] وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وحق الاجمال ان
يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل
ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة مما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع

اليهما ولو في كيفية الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده
من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال
الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته
وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك
من مقاصدها التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين
ولابد ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه
القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية
تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتباس الفروع
من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا
فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم من
حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما
هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونازعهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد
اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها
قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به الدربة المعتبرة فيه ويعين على التوصل
اليه ومما يلحق بجهله او تجاهله بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على
امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي يشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي
يقتضي الضرورة من الدين بكذبها اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من

المجتهدين المختلفين في العقليات فمع التكليف بها واحد وان الاخر مخطي اثم
لان الله تعالى التي كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا له مفضي فينبغي في العهد
خالف في ذلك شذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية
فان كان عليها دليل فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطي غير معذور وان كانت مما
يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه
قطعا بغير خلاف يعبا به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى
انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها واحد لان لله فيها
حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطي معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب
وقد جعله العلامة في النهاية راي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف
كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم الاثم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال
بحججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال اصل التقليد هو العمل بقول
الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد على هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا
له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سيذكر
هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي
تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جوازه وغريب الذكرى
الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم
اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص
الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع
في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى

غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير نكير اما

قبل وقوع الحادثة وعندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي تحيره

الى نسيانها وقيده بالنظر في ذلك يؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه واما

عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول

الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه ثم اصل والمحقق

منع التقليد في اصول العقائد هو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل

الخلاف والبرهان الواضح من قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم

ان المحقق رحمه الله بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه

غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه الله نعم وخالفه الاكثر احتج رحمه الله باتفاق

فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القا[طعة]

لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا

نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض

وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا

على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم

باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور

الشرعية اللازمة كالصلاة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى ما

ذهب الشيخ على ما حكاه عنه او تردد فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح

عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفتها بالدليل الاجمالي بحيث

يوجب الطمأنينة وهذا يحصل بايسر نظر ولذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام

المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله يعرض لدليل على الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
تدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير اصل
ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا ولا في صحة
رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط في المفتي فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار
المتواترة او بالقرائن المكثرة المفيدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية
الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر
من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قده قال في تهذيبه لا يشترط في المستفتي علمه
بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد
من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له
منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق قده
ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال
العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه ومغالطا بل
لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة في المفتي بممارسته او ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق
منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق
هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار
اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير
العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء
للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه فلا بد من العلم بحصول الشرائط
او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما

السلطان او كانوا يعلمون بخلافه العلماء لهذا الفتوى كان الامر واضحا

ذكره

ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لان العلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايض والله بانه قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يقول بطل الفتيا بان يكون يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة و الصناعة في البلدان لم يعرف شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المعنى ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواهم في المعرفة والعدالة فمن بعض تخير المستفتي تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول اصحابنا الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير بينهما ايض والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى مما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق ره في شرايط تسويغ الفتوى فقال ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي اتى به وبجميع اصوله التي بني عليها قال في موضع اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيها افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد الدليل ليس

[Marginal note, left margin, partly legible:] ... بلغ ...

بظاهر اصل لا نعرف خلافا فی عدم اشتراط مشافهة المفتی فی العمل بقوله بل یجوز بالروایة

عنه ما دام حیا واحتجوا لذلک بالاجماع علی جواز رجوع الحائض الی الزوج الناقل اذا

روی عن المفتی وبلزوم العسر بالتزام السماع منه هل یجوز العمل بالروایة عن المیت ظاهر

الاصحاب الاطباق علی عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذکورة للمنع فی کلام

الاصحاب علی ما وصل الینا ردیة جدا لا ینبغی ان تذکر ویمکن الاحتجاج له بان التقلید

انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشدید والعسر بتکلیف الخلق بالاجتهاد

وکلا الوجهین لا یصلح دلیلا فی موضع النزاع لان صورة حکایة الاجماع صریحة فی

الاختصاص بتقلید الاحیاء والحرج والعسر یندفعان بتسویغ التقلید فی الجملة علی ان القول

بالجواز قلیل الجدوی علی اصولنا لان المسئلة اجتهادیة وفرض العامی فیها الرجوع الی

فتوی المجتهد فالقائل بالجواز ان کان میتا فالرجوع الی فتواه فیها دور ظاهر وان

کان حیا فاتباعه فیها والعمل بفتاوی الموتی فی غیرها بعید عن الاعتبار غالبا مخالفا

لما یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع الی فتوی المیت مع وجود المجتهد الحی بل

قد حکی الاجماع فیه صریحا بعض الاصحاب فی التعادل والترجیح تعادل الامارتین ای

الدلیلین الظنیین عند المجتهد یقتضی التخییر فی العمل باحدهما لا نعرف فی ذلک مخالفا

من الاصحاب وعلیه اکثر اهل الخلاف ومنهم من حکم بتساقطهما والرجوع الی البراءة

الاصلیة وانما یحصل التعادل مع الیأس من الترجیح بکل وجه لوجوب المصیر الیه عند

التعارض مع عدم امکان الجمع لما کان تعارض الادلة الظنیة عندنا منحصرا فی الاخبار

لا جرم کانت وجوه الترجیح کلها راجعة الیها وهی کثیرة منها الترجیح بالسند ویحصل بامور

الاول کثرة الرواة کان یکون رواة احدهما اکثر عددا من رواة الاخر فیرجح ما رواته اکثر

لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم
الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد لليقين **الثانى** رجحان راوى احدهما على
راوى الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط
قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت
ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم
قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل
الحديث على وجهه وكانت اولى **الثالث** قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالى لان احتمال
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا
من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل لقلة العدد الاقل انما يكون
اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت
صفات الكثير فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير القلة في مثله غير معقول و
اشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستند لذلك لان المفروض في باب الترجيح تساويهما
احد الدليلين بجهة الترجيح هو انما يكون مع الاستواء فيما عداها ولو وجد مع الاخر ما
يساويها او يترجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى بمعناه وحكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان الراوى
للمعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغى ان يؤخذ
المروى لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب كيف رضى منه
الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة

اقل الا انه مرجوح باعتبار الندرة ايضا فان احتمال الخطأ والغلط مع

وتعليله بترجيح اللفظ بانه بعدمن لو لم يقتضى لتقيد به مطلقا الا مع عدم الضبط و
المعرفة في راويه المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها
ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح وجهه
ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في بعض كتبه لان المتكلم الفصيح لا يجب ان
يكون كل كلامه افصح وثانيهما ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهاتها لانه
او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متأكد الدلالة ومن مثله ما جاء في بعض اخبار
التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح
ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او
اظهر منه في الاخرى فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما
على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس
ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلامه لكل مفردا
بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد
وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل
احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين المعنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها
فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على
الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية
وهي ربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل
اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر فان المحقق رده اذا عمل اكثر الطائفة على احد

وفيه ما لا يخفى

الى الباقي

الروايتين كانتا أولى فإذا جوّزنا كون الإمام في جملتهم كان الكثرة امارة الرجحان وهو
الترجيح والعمل بالراجح واجب **الثالث** إذا اختلفا أحدهما للأصل وهو الموافق والآخر له
فيرجح المخالف عند العلامة وأكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو مذهب
الشيخ ره حجة الأول وجهان أحدهما أن المخالف للأصل ويعبّر عنه بالناقل
يستفاد منه ما لا يعلم إلا منه والموافق ويعبّر عنه بالمقرّر وحكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار
الأول أولى الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط
بخلاف المقرّر فانه يوجب تكثيره لإزالته حكم الناقل بعد إزالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
إذ فائدة التأسيس أقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على أكثر فائدة أولى والحكم
بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرّر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة
اليه لأن مضمونه معلوم إذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد فقد علم مرجوحيته
بخلاف ما إذا رجحنا المقرّر فإن ترجيحه يقتضي تقدّم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا
في موضع الحاجة أما الناقل فظاهر وأما المقرّر فلوروده بعد نسخ الناقل فيكون هذا
أولى وكلتا الحجتين لا ينهضان بإثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين و
حاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول صلعم او عن الائمة عليهم السلام
فان كان عن النبي صلعم وعلم التاريخ كان المتأخر أولى سواء كان مطابقا للأصل أو لم يكن
مطابقا ومع جهل التاريخ يجب التوقف لأنه كما يحتمل ان يكون منسوخا وان كانا عن
الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما أو جهل لأن الترجيح مفقود
هنا والنسخ لا يكون بعد النبي صلعم **الرابع** ان يكون احدهما مخالفا لأهل الخلاف

[illegible]

والاخرموافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ

انه قال اذا تفاوتت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة

قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات المسئلة

علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد

وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع

الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى بما يحتمل التاويل لظهور ما

لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا

انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم

سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات

المسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد وهو

ما طالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا

ينهض حجة واما ثانيا فلان الابعد ايضا يحتمل التاويل وان كان محتملا

الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة

اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح

فكلام الشيخ عندي هو الحق

التمس الدعاء من القاري اقل ... ميرزا محمد الخوانساري

حسب الخواهش عاليجناب استاد احمد در كارخانه استاد

دار الطباعة آقا محمد مهدی محمد تقی تبریزی

فی سنة ١٢٧١

CALL NUMBER { 822.3298M

BORROWER'S NAME DATE OF RETURN

MAHARAJA'S

PUBLIC LIBRARY

JAIPUR.

INSTRUCTIONS TO BORROWERS.

1. Books are strictly Non-transferable.

2. Books are ordinarily issued for fifteen days only, and may be recalled at any time at the discretion of the Librarian.

3. A Borrower, who disfigures or in any way damages a book, may be called upon to pay such penalty as the Library Committee may determine.

LIBRARIAN.